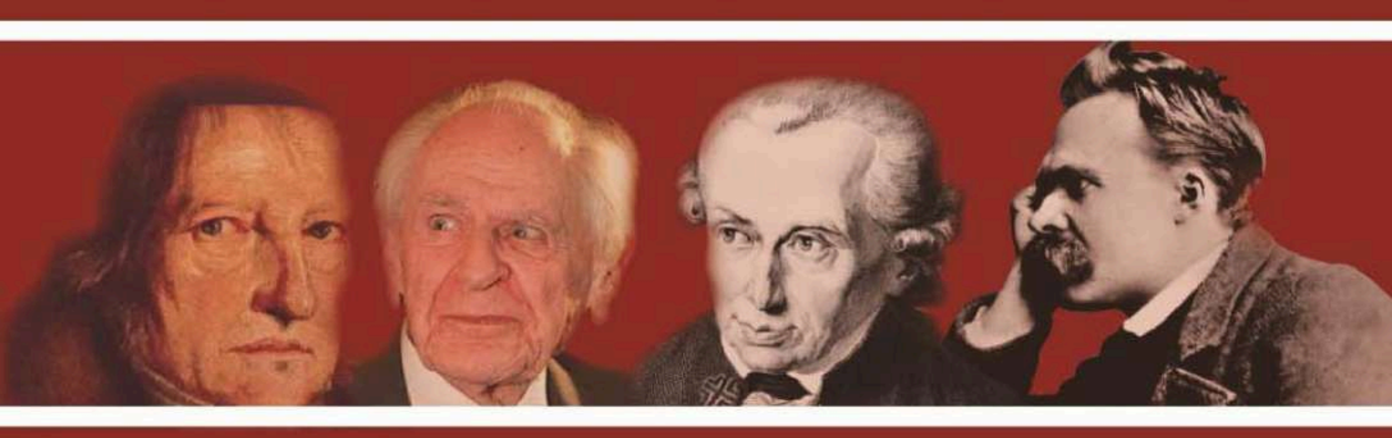
الفلسفة الغربية

من التنوير إلى العدمية

دراسة لكانط وهيجل ونيتشة وكارل بوبر ورجال
مدرسة فرانكفورت الغربية المعاصرة في ظل العولمة



الأستاذ الدكتور
علي حسين الجابري



25 عاماً من العطاء في صناعة الكتاب

الفلسفة الغربية
من التنوير إلى العدمية

الفلسفة الغربية
من التنوير إلى العدمية

دراسة لكانط وهيجل ونيتشة وكارل بوبر ورجال
مدرسة فرانكفورت الغربية المعاصرة في ظل العولمة

تأليف:
أ.د. علي حسين الجابري



الطبعة الأولى

1428هـ - 2007م

المملكة الأردنية الهاشمية رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2007/6/1812)

190
الجابري، علي
الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية/ علي حسين الجابري-
عمان: دار مجدلاوي 2007
( ) ص.
ر.أ: (2007/6/1812)
الواصفات:/ الفلسفة الغربية//الفلسفة الحديثة//الفلسفة/

* أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية

ISBN 978-9957-02-296-9 (ردمك)

دار مجدلاوي للنشر والتوزيع
تليفاكس: ٥٣٤٩٤٩٧ - ٥٣٤٩٤٩٩
ص. ب ١٧٥٨ الرمز ١١٩٤١
عمان - الأردن

Dar Majdalawi Pub.& Dis.
Telefax: 5349497 - 5349499
P.O.Box: 1758 Code 11941
Amman- Jordan

www.majdalawibooks.com
E-mail: customer@majdalawibooks.com

◆ الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الدار الناشره.

الإهداء

إلى المتطلعين بشوق نحو شمس التنوير، لكي يخرجوا من نفق الظلام
اللاتاريخي إلى حيث الحداثة المنشودة
من غير أن يتنازلوا عن كرامتهم!
أقدم هذه الحروف.

المؤلف

المحتويات

الموضوع	الصفحة

المقدمة:

احتل الفلاسفة الألمان –حجر الزاوية- في البنيان الفلسفي والمعرفي الغربي في عشقهم (للماضي، وايقاعاته) الدافعة نحو مستقبل يؤكد ذاتهم، ويعزز وجودهم، ويشع على الانسانية، فكرا وابداعا ادبيا وفنيا ساميا، جميعه يؤشر استحقاق (الجرمان) لموقع الصدارة في مسيرة الحضارة الحديثة والمعاصرة لولا كبوات القادة واخطاء الساسة، وثقتهم العالية بأنفسهم، ومجتمعهم، وادوارهم، فاقترن ذكرهم بالتهور والتطرف. ان (المجموعة) التاريخية (هردر –شلنج- شوبنهور – فخته) لا تقل اثراً في عصرها، عن المنجزات الرائعة في الحقل الفلسفي/ المعرفي لفلاسفة النقد، والجدل (الديالكتيك) و(الصراع) مثل كانط، وهيجل، وماركس، ونيتشه، وصولا إلى اشبنجلر! حتى استقامت بفضل الاصرار (الالماني) على التفرّد، مدارس كبرى لا يمكن ان يتغاضى عنها، الباحث في صيرورة المنجز الفلسفي الغربي (الاوربي) كالعقلانية الانتقادية، والحداثة (التنوير) و(النزعة المثالية التقدمية) و(المادية التاريخية) و(المثالية العدمية) النيتشوية! وصولا الى (المنظور الحيوي) للحضارة، وما انتهت اليه الحال في ظل (العولمة) بعد عبور المؤثر الحضاري، من العقلية التنويرية النقدية، وما بعدها، إلى العقلية الاجرائية (الكيوسية) ونتائجها، القائمة على منطق (القوة) حتى تلك القوة المتحققة في دائرة المعرفة! نعم، فالمعرفة قوة لكن السؤال الذي لم يكن دعاة التنوير يتوقعونه، وهم يدعون لسيادة (العقلانية/ والارادة الحرة/ والتقدم الإنساني/ والسلام)، يتعلق بمكيافيلية تجعل (الغلبة) والصراع السبيل المفضي الى (الحق)، وتبريرية، تضع جميع المقدمات لصناعة (الحقائق) لا اكتشافها وطلبها والدفاع عنها. مثل هذه القضايا، لم تدر بَخلدْ رواد الحداثة من الالمان، لكنها واقعة في عالم اليوم! الذي نأت احداثهُ عن شروطها الاخلاقية والانسانية والجمالية. ان مؤشرات (التأزم الحضاري) كما حذر منها اشبنجلر مع مطلع القرن العشرين، تكرر نفسها مع مطلع القرن الحادي والعشرين، حين نما الجانب المادي/النفعي في توجهات

الدول والمؤسسات على حساب الجانب الاخلاقي والجمالي (الاعتباري) التنويري. وان النتائج المخيبة للامال، التي انتهت اليها سيرورة الحياة الغربية الحديثة والمعاصرة، وهي تجنح الى (ما بعد الحداثة) في اوربا (الحضارة)، وصلت على الشاطئ الاخر من الاطلسي الى (الموجة الثالثة للحضارة) التي تخطت بها الولايات المتحدة الامريكية، الحداثة التنويرية وما بعدها، الى مستوى آخر من التقدم (التقني) الهائل، الذي احرج الاجوبة التنويرية التقليدية، وفرض على ارباب الحكمة/ والعلم ضرورة- اعادة النظر في الاسئلة المطروحة على العقل (الجديد)! للخروج من مآزق الايديولوجيا، والاصوليات، الفلسفية والدينية والعلمية المعاصرة مهما تنوعت مواقعها، واختلفت مسمياتها، لكي تجد لها في عصر (ما بعد الماركسية، وما بعد البراغماتية، وما بعد الوضعية المنطقية، وما بعد الليبرالية، وما بعد الحداثة...) موقعا يمكنها من التكييف مع النتائج (الفوق ثورية) -لعالم الفوضى- الكيوسية- الذي ساد في العقدين الاخيرين، من عصرنا الحالي وليس لنا- ونحن نرصد مسيرة، التنوير الغربي، من موقع ما زال الناس فيه يعيشون، عصر (ما قبل الحداثة) بدعوى الحصول على موطئ قدم في عالم، لا يعترف، بالضعفاء، والمتواكلين، والمبددين للزمن، والجهد، والمال، والكرامة، والحق، والطاقات! مستفيدين من تحذيرات تنويري الامس! فهل سنجد لصوتنا، صدى؟ مجرد سؤال بين ملايين الاسئلة التي يطرحها الناس، في عالم اليوم لا من اجل ماضيها التليد، بل من اجل، الاجيال القادمة الباحثة عن معنى لحياتها على هذه الارض، على وفق نواميس، العقل، والعلم، والعقيدة السليمة، والفن الجميل، والتي من غيرها! يفقد الانسان شروط انسانيته، ويتحّول الى شئ مجرد شيء! يباع ويشترى! في سوق النخاسة! الذي تديره القوى العملاقة المتعدية للقارات! والقوانين والحدود والحقوق والهويات!

لقد توزع الكتاب على بابين وستة فصول تناول:

الباب الاول: عمانوئيل كانط بين رسالة التنوير وعصر النقائض الذي انجزناه في عام 2004 لاحتفالية المؤسسات الفلسفية، بالمئوية الثانية لوفاة عمانوئيل كانط، وكان له الاثر الكبير في انجاز بقية، محتويات الباب الاول من هذا الكتاب.

وفي الباب الثاني: وجدنا ما اراده كانط في جدله الذي انعكس على المشروع الهيجلي الديالكتيكي اللاحق ورسالته في الحداثة والسلام في العقود اللاحقة؟ سؤال سيجد القارئ الفاضل اجابته في ثنايا هذا الباب. وهو يعرض لمنطق التاريخ الهيجلي والموقف العدمي لنيتشه؟ وصولا الى الزيغ الزماني وعصر القطبية الواحدية والاعصار العولمي؟ للإجابة عن سؤال ما هو موقف الفكر العربي من جمع ذلك، حداثة وتنويرا وجدلا وحياة ووجودا.

أسئلة هي الأخرى سيجد القارئ الفاضل فيها الاجابه موزعة في فصول الكتاب الستة.

الباحث

أ.د. علي حسين الجابري

الباب الأول

كانط بين رسالة التنوير وعصر النقائض

الفصل الأول

متناقضات كانط الحداثوية والمنطق المقولي بين المقدمات العربية والتنوير الغربي

متناقضات كانط والبحث المقولي

-دراسة للحوار الفلسفي والمنطقي بين العرب والغرب-

مقدمة الفصل:

دأب كاتب هذه السطور، منذ ثلاثة عقود، على ولوج قنوات الاتصال (الفلسفي/ المنطقي) بين رجال الفكر العربي الاسلامي. والفلسفتين، الوسيطة والحديثة في اوربا، تطور ذلك المشروع بعد الاحتفالية الاممية بمرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد -علم 1998- تحت شعار (حداثة ابن رشد)و(ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب) وغيرها، من الموضوعات (الخاصة) التي حظيت باهتمام (بعض الباحثين) واعني بها قضايا (المقولات المنطقية- ولو احقها)، منذ وصولها معرّبة (بدستور) اسحق بن حنين، الى بيت الحكمة البغدادي قبل ثلاثة عشر قرنا.. وعبورها، مشروحة ومحققة ومدققة، من قبل أبو الفرج بن الطيب البغدادي (ت 435هـ / 1043م) ومدرسته، ووصولها الى قرطبة، وابن رشد بخاصة بعد قرنين وجميعنا يعرف البوابة الفلسفية والعلمية التي فتحتها المدرسة المغاربية (في الاندلس) باتجاه اوربا وجامعاتها الصاعدة، ودور الرشديين فيها، بدءا من توما الاكويني وروجر بيكون وغيرهما وصولا الى الحقبة الحديثة (كانط- هيجل .. الخ) هذه المدرسة توظف الجهد (المقولي/ ولواحقة) الذي بذله رجال المدرسة العربية/ الاسلامية، ووصوله الى فلاسفة الغرب، بما يكشف عن نوع الحوار (الخفي) في هذا المبحث الذي استقام عليه، كامل الجدل الهيجلي- والماركسي، والوجودي اللاحق فعسانا، في، التوطئة، وما بعد المقولات والحوار مع ابن الطيب وابن رشد، والغزالي، وابن سينا ننتقل الى نقائض كانط ومشكلاتها من حيث المنهج والمضمون لمعرفة موقف هيجل النقدي لعلّنا نحقق ما يتناغم مع الذكرى المئوية الثانية لوفاة كانط من جهة ونعزز الحوار الفلسفي فيما بين الحضارتين العربية والغربية من جهة ثانية و اللـه الموفق.

توطئة:

قلنا في مناسبة سابقة[1] عن مبحث المقولات الارسطية، وكيف استدرجت في الفكر العربي - الاسلامي باقسامها الثلاثة المدخل، والصلب والملاحق، على الرغم من اختلاف الرأي حول حقيقة نسبة هذه المقولات لارسطو. واذا كانت له فهل ان الملاحق (القسم الثالث) يدخل معها؟ اختلفت في ذلك الاراء في الفكر العربي، منذ عربّها اسحق بن حنين (ت 294هـ/ 906م) في بيت الحكمة العباسي جاءت حصة (الملاحق 17 صفحة فقط) وشكلت ذيل الدستور، وانطوت على [المتقابلات الاربع المضاف والمضادة والعدم والملكة والموجبة والسالبة]. [والاضداد] و[في المتقدم والمتأخر] ان كان [في الزمان او اللزوم او المرتبة او الشرف] أو [العلة والسبب] و[معا في الزمان والطبع] و [الحركة في انواعها الستة].

يرى ارسطو أن شبكة (ما بعد المقولات) -الملاحق- تدرس (المتقابلات) و(الاضداد). هذه خلاصة ارسطو [للملاحق] عند رجال بيت الحكمة البغدادي، من المترجمين والمفسرين والشارحين والمفكرين والنقاد، في ضوء الدستور الذي وضعه اسحق وحققه ونشره عبد الرحمن بدوي 1947 في القاهرة.

واللافت للنظر أن بدوي يشكك بنسبة (الملاحق) للمقولات! وبالتالي يشكك بنسبتها لارسطو[2]، ولعله كان متأثراً بموقف الفارابي (ت 339هـ/ 950م) وابن سينا (ت 428هـ / 1036م)، حين سكت الاول في تلخيص المقولات

---

(1) علي حسين الجابري: بيت الحكمة ومباحث المقولات -الاثر والمؤثر- ملف (بيت الحكمة العباسي) مج1 بيت الحكمة بغداد 2001 ص 492-522.

(2) بدوي: ارسطو عند العرب ط2 الكويت وبيروت ب ت ص 94 والجابري: بيت الحكمة ص 496.

(نشر نهاد ككلك)[1] عن (اللواحق)، بخلاف الامر في منطق الفارابي (نشرة رفيق العجم)[2].

اما الثاني، فانه نوه ووافقه مذكور مشككا بنسبة عموم المقولات لارسطو[3] بخلاف ابن الطيب البغدادي (ت 435هـ/1043م) وغيره من رجال مدرسة بغداد المنطقية الذين تمسكوا بالقول ان المتقابلات والمتضادة هي جزء اصيل من الهيكل المقولي[4] الذي وصل الى بيت الحكمة العباسي.

وإذا كانت، (اللواحق) قد استقرت عند ارسطو في تعريب (اسحق) في (17) صفحة وفي ترجمة ابن الطيب بـ (18 صفحة) فأن الشرح قد استوفى الاوراق من (590-676) في اصل المخطوط. احتفظ ابن رشد في تصحيحه للمقولات ب (19 صفحة)، مستفيدا من ابن الطيب[5]، في شكوكه على ابن سينا وهي مسألة سيستفيد منها فلاسفة اوربا في التاريخ الوسيط والحديث. ولا سيما كانط وهيجل وهو ما سنحاول في هذه الدراسة المتواضعة ان نفتح قنوات الحوار

---

(1) الفارابي: تلخيص المقولات تحقيق نهاد ككلك (التوطئة والمقولات فقط) مجلة المورد مج4 ع3 بغداد 1975 ص 147-162 نقلاً لنص اسطنبول مجلة الدراسات الاسلامية مج2 قسم 42 لسنة 1960.

(2) الفارابي: المنطق (المقولات) تحقيق وتقديم د.رفيق العجم (ج/1) بيروت 1985 ص 118 ومابعدها.

(3) ابن سينا: منطق/الشفاء/المقولات تقديم ابراهيم مدكور تحقيق جورج قنواتي، ومحمود الخضيري واحمد فؤاد الاهواني وسعيد زايد نشر ادارة شؤون التراث القاهرة 1959 وراجع شكوك بدوي في ارسطو ص 39.

(4) راجع عن ذلك كتابنا، ابو الفرج بن الطيب البغدادي (اصدارات بيت الحكمة) بغداد 2002 ص 35 وماتلاها. وكذلك تحقيقنا مع جماعة للشرح الكبير لمقولات ارسطو. بغداد 2002 ص 17 وماتلاها وص 587 ومابعدها.

(5) ابن الطيب: الشرح الكبير ص 543-618.

فيه بين السابقين من فلاسفة بغداد، وقرطبة، ولاسيما ابن الطيب وابن رشد واللاحقين من فلاسفة اوربا.

أولا: المقولة وما بعدها (اللواحق) دراسة في تاريخ الجدل والمتناقضات

1- صحيح إن ابن سينا شكك بنسبة المقولات لارسطو مع ذلك وقف مليا عند النص في سياق (التقابل والتضاد) فلسفيا ومنطقيا قائلا (إن المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد، من جهة واحدة في زمان واحد) لذلك وزعه على (تقابل قبل: العدم والقنية) وتضايف (لا يتعاقب فيه الامر على موضوع واحد، واشتراكها في موضوع واحد)[1] . واذا كان الضد عند ابي علي هو (ذات تخلف المعنى الوجودي في الموضوع، وان العدم ليس بذات بل هو (انعدام) المعنى الوجودي فيكون خاليا عنه فقط، فأن الضد في هذا الكتاب) (المقولات) (بمعنى آخر)[2] .

ووجدنا ابن سينا من جانب آخر يرد على القائلين بان التضاد الموجود في (اللواحق) غير الذي قال به ارسطو (في كتبه الاخرى) قائلا: (وان كنت تقول ان المتضادات متقابلات فان ذلك كذب على اساس: ان التقابل ليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه)[3] ثم يفرق بين (المضاد والمضايف) فيما بعد المقولات قائلا: (فان المضاف مقولة الماهية بالقياس والمضادات ليست كذلك) وشكا ابن سينا من تعقيدات البحث المقولي[4] برمته مستنيرا بما وصله من شروح لرجال مدرسة بغداد ولاسيما ابو الفرج بن الطيب.

(1) ابن سينا-مقولات منطق الشفاء 229-247.

(2) أيضا ص 248-259.

(3) أيضا ص 265-268.

(4) أيضا ص 48-265.

2- وإذا كانت آراء البغداديين منذ الكندي والفارابي قد اجمعت على ارسطية البحث المقولي ولواحقة ولاسيما يحيى بن عدي ومتى بن يونس وابي الحسين العامري وابي سليمان المنطقي، وعيسى بن زرعة، والحسن بن سوّار (بن الخمّار) وصولا الى ابن الطيب الذي وضع برنامجا لضبط (النص الفلسفي) المشائي ولاسيما المنطقي/ المقولي/ ولواحقه امتد لحقبة قرن من الزمان (425هـ - 525هـ/ 1033م- 1130م) وقف عليه، ابن باجة وابن طفيل وابن رشد حين وصل الى قرطبة والذي يهمنا منه اضافات ابن الطيب البغدادي[1] وابن رشد القرطبي في ميدان (اللواحق = ما بعد المقولات). وقضايا التقابل والمضادة والتناقض.

3- ويمكن تلخيص الإنجاز المقولي/ وما بعده، عند ابن الطيب البغدادي[2] فيما يأتي:

أ- إنكاره الرأي القائل ان المتقابلات اسم مشترك قاصدا ابن سينا.

ب- وافق ارسطو على تمييزه بين (المضاف) و(الاضداد).

ج- لومه لارسطو الطبيب لتغافله عن وسط (الصحة والمرض) واعني به (النقاهة- لاصحة ولا مرض)، ولاسيما هو القائل (ان الحركة في الاضداد لاتتم الا بمتوسط)[3].

د- إن حقيقة تعامل ابن الطيب، وعموم رجال مدرسة بغداد المنطقية مع مبحث (اللواحق) ينمّ عن ابداع فلسفي كشف عن الرؤية النقدية والمنهج

---

(1) دراستنا: مدرسة بغداد الفلسفية والمقولات المنطقية المجلة الفلسفية العربية عدد حزيران عمان 1992 ص 34-39.

(2) مقولات ارسطو (ق/3) بتعريب ابن الطيب صناعة علي حسين الجابري منشور ضمن كتابنا ابن الطيب اصدار بيت الحكمة بغداد 2002 ص 285-358.

(3) دراستنا: بيت الحكمة ومباحث المقولات ص 499-500.

العلمي السليم الذي وضع (التناقض) في سياق متبصر، سيستنير به ابن رشد، اولا وكانط ثانيا[1]

ولبيان حداثة ذلك المبحث سندرس الى جانب رأي ابن الطيب ما سجله ابن رشد في تلخيصه للواحق من جانب، ورد به في تهافت التهافت على الغزالي من جانب آخر لنعرج بعد ذلك الى مقولات كانط ومتناقضاته الاربع قدر المستطاع مع النقد الهيجلي.

4- حين انتقل النص (المنطقي/ المقولي) العربي من المشرق الى الساحة المغربية اكتشف ابن باجة وابن طفيل حجم الاضافات التي وصلتهم متشبعة بالبحث المنطقي ولاسيما في دائرة التناقض والتضاد مما عقد الدرس الفلسفي، وتطلب تدخلا للعودة به الى اصول القراءة المشائية بعد تداخل وجهات نظر ابن سينا والغزالي كما وجدها ابن رشد بين التهافتين، مستفيدا من قراءة ابي الفرج بن الطيب البغدادي الذي، نوه به، تلميحا في قوله (بعض المتفلسفة من نصارى بغداد)[2] وتلك مهمة وجدت في ابي الوليد خير من ينجزها بعد ان تعامل مع مصادره المشرقية، تعاملا واعيا مميزا بين آراء ابن سينا، وما استقر في مدرسة بغداد، منذ عام 425هـ/ 1033م حين وضعت، خطة المقولات ولواحقها على اسس علمية هكذا جاء القسم الثالث من تلخيص المقولات[3]. لابن رشد معبرا عنه (باللواحق الخمسة) أو القول في المتقابلات ولاسيما المتضادات او (النقائض) متوقفا عند، الفروق بين (التقابل من جهة المضاف) و(التقابل من جهة المتضادة) فيعّرف الاشياء المتضادة ذات المتوسط، وغير المتوسط الاولى، يقصد بها ما جاء

(1) أيضا ص 518.

(2) ابن رشد: مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق ونشر جمال الدين العلوي طبع ونشر- دار النشر- المغربية الدار البيضاء 1983 ص 156.

(3) ابن رشد: تلخيص المقولات تحقيق محمود قاسم، والتكملة، والمقدمة تشارلس بتروث و د. احمد هريدي. القاهرة 1980 ص 134-153.

باسم او من غير اسم اما طبيعة الاشياء المتضادة على مستوى العدم والملكة والموجبة والسالبة:-

أ- فيرى ابن رشد: ان العدم والملكة ليست من (المتوسطات) وليسا بلا متوسطات، اما ما يمكن تحويله من الضد الى الضد فيقال على الشرير حين يصلح ويتحول بالمعاشرة الى الخيرية[1].

ب- ثم تناول شبكة المتضادة ذاتيا وموضوعيا بشكلها المركب الذي سينتقل الى اوربا لاحقا ويصل الى (كانط وهيجل) على وفق القوانين الثلاثة التي سبق ونشرها ابن الطيب البغدادي عن التضاد والتقابل [فكل متضادين، اما يكونان في جنس واحد او في جنسين متضادين او يكونا نفسيهما جنسين متضادين غير داخلين تحت جنس واحد] [2].

ج- وبعد أن يلخص ابن رشد بدقة القول في التقابل على سبيل التقدم والتأخر ان كان الزمان او الطبع او المرتبة او الشرف او العلية (السببية) كما هو شأن ابن الطيب.. تحدث عن اللزوم السببي وانواع القسائم لجنس واحد[3].

د- في القسم الرابع من اللواحق لخص لنا ابن رشد سداسية الحركة على طريق التقابل والتضاد كالكون والفساد والزيادة والنقصان والاستحالة والنقلة! منح الاخيرة وضعا خاصا يصعب عدّه على ملاك الملاحق، الى جانب القول بتقابل (الحركة) و(السكون) على سبيل الاطلاق. لان الحركة تمثل وضعا جدليا من العلاقة فيما بين اطرافه (الذاتية) مع السكون، وفيما بينهما حتى تبدو في غاية التشابك والتعقيد الذي سيلفت نظر كانط وهيجل[4].

---

(1) ابن رشد تلخيص المقولات: ص 137-143.

(2) دراستنا: بيت الحكمة العباسي -المقولات- الاثر والمؤثر ص 501.

(3) ابن رشد تلخيص المقولات ص 144-149.

(4) علي حسين الجابري: المقولات (ومابعدها) الاثر والمؤثر ص 501.

هـ-لقد اتضحت معالم (مابعد المقولات) عند ابي الوليد في شبكة جدلية مركبة من التقابل والتضايف والتضاد والتداخل والتخارج مست (العدم والملكة) و(الموجب والسالب) و(التقدم والتأخر) وصولا الى الحركة[1].

و- وكما نوهنا في دراسة سابقة لنا ان ابن رشد لم يكن (يلخص نص ارسطو اليوناني المقولي) الذي لم يكن يتجاوز (54 صفحة) في دستوره واصبح عند ابي الوليد وهو يلخصه! (76 صفحة) بل كان في حقيقته يلخص كتاب الشرح الكبير لمقولات ارسطو لابن الطيب[2] الذي اصبح (676 صفحة) وهكذا وصل المؤثر الى توما الاكويني ومن جاء بعده من الفلاسفة الاوربيين المحدثين ولاسيما كانط[3] حيث تجلى الاهتمام الفلسفي بمباحث المقولات وبخاصة (اللواحق) او ما يعرف (بما بعد المقولات) الذي استقام عليه جل الانجاز الفلسفي في عصر النهضة، والحقبة الحديثة، وان لم يدرك هذه الحقبة الاّ قلة من الباحثين الذين قرأوا سيرورة الفكر المشائي بعامة، والفكر الفلسفي والمنطقي الانساني على اساس تكاملي بخاصة تحاورت فيه الافكار والفلسفات، والانظمة المعرفية، والمنطقية جيلا فجيل وميدانا بميدان. ولا غرابة في ذلك لحضور شرط الحوار المعرفي، بين منجزات الساحة العربية-الاسلامية، والساحة الاوروبية –المسيحية مثلما

(1) ابن رشد: تلخيص المقولا ص 150-153.

(2) علي حسين الجابري(وجماعة): الشرح الكبير لمقولات ارسطو لابن الطيب إصدارات بيت الحكمة بغداد 2002 ص 17-618 قارنه مع تعريب (اسحق) بتحقيق بدوي (ج/1) من منطق ارسطو القاهرة 1947 ص 2-55.

(3) علي حسين الجابري: ابو الفرج بن الطيب البغدادي ص 52-84 وكذلك المقولات: الاثر والمؤثر ص 502.

كان الحوار الفلسفي[1] في العصور القديمة بين حضارات الشرق وحضارات اليونان التي اثمرت، هيكلا فلسفياً وصل الى ذروته على يد سقراط وافلاطون وارسطو.

ثانياً: النقائض المقولية- في فلسفة كانط- ولواحقها.

المتتبع (الشمولي) لسيرورة الفكر المنطقي بعامة والمقولي بخاصة لايجد صعوبة في تأشير وجهة ذلك الفكر (الحوارية) وهو يتفحص الاجهزة المنهجية الاوربية بعد حقبته الوسيطة عند كل من ديكارت* وكانط وهيجل وماركس[2] وغيرهم من فلاسفة العصر الحديث، وهم يتداولون (ما بعد المقولات الارسطية) عبر (القناة الرشدية) التي وصلت مترجمة الى اللاتينية والعبرية ولما كانت المناسبة مختصة بـ(كانط) سنترك لغيرنا فرصة التحري عن خطوط حركة (الانجاز المقولي) مقارنا او تاريخا حواريا كل بحسب ظروفه وقدراته في الحوار المنطقي والفلسفي بين فلاسفة الغرب والعرب. ماضيا وحاضرا ومستقبلا.

1-كانط من المقولات الى اللواحق: (التناقض والتقابل):

جاء اهتمام كانط بالمقولات عامة ولواحقها المتقابلة والمتضادة، والحركة خاصة في لواحق (نقد العقل المجرد)[3] اكثر منه داخل موضوعات ذلك الكتاب هكذا:

---

(1) علي حسين الجابري: الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان -دار آفاق عربية- بغداد 1985 ص 181-218.

- ديكارت: عن المنهج العلمي (مقال في المنهج) تر/محمود الخضيري القاهرة 2000 ص 117-139.

(2) علي حسين الجابري: المقولات: الاثر والمؤثر ص 502.

(3) عمانؤيل كانط: نقد العقل المجرد تر/احمد الشيباني دار مكتبة الحياة بيروت 1965 ص 21-1071.

كذلك رسول محمد رسول الانظمة الميتافيزيقية عند الفلاسفة الالمان في القرن التاسع عشر (رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة كلية الادب/بغداد 1997 باشراف الدكتور قيس هادي) ص 61-77

أ- يقول في الملحق (13): (سأستهل قولي فقط بشرح ما اعنيه بالمقولات: انها معان عامة لموضوع: بصورة عامة، التي تعتبر زكانته (الزكانة) معينة بواسطتها استنادا الى احدى الوظائف المنطقية في الاحكام.. فوظيفة الحكم المقولي كانت بيان علاقة المحمول عليه بالمحمول كالقول مثلا الاجسام قابلة للانقسام)[1] . وعندما يدرج المعنى العام للجسم تحت مقولة الجوهر فعندئذ يكون قد تقرر (إن زكانته التجريبية في الخبرة يجب ان تعبّر دائما المحمول عليه وليس ابدا كمحمول فقط) والقول ذاته ينطبق على المقولات الاخرى[2]. من اجل اثبات السلطان الجامع المانع للاحكام المقولية مادامت (جميع الزكانات الحسية خاضعة للمقولات)[3] بمعنى، إن ثمة (علاقة) بين شبكة المقولات (العقلية) وافرادها (الجزئيات الحسية)، المبثوثة في العالم الخارجي وان كان كانط يقسم المقولات على وظيفتين:

الأولى: تتعلق بوظائف الحكم: وهو ذات المعنى الذي سبق لابن الطيب البغدادي ان نوه به تحت عنوان (الانتصاف) هذه هي غاية المقولات في سعيها للوصول الى (الحكم الصحيح)[4] ان المقولات ليست سوى وظائف الحكم هذه من حيث كونه متعدد الزكانة المعطاة لدعم وظائف الحكم لذلك فأن (التعدد في أية زكانة معطاة هو

(1) كانط نقد العقل المجرد ص 991.

(2) أيضا ص 992 وهامش 8-10.

(3) أيضا ص 1010.

(4) ابن الطيب البغدادي: الشرح الكبير لمقولات ارسطو ص55.

بالطبيعة خاضع للمقولات)[1] أما الثانية عند كانط فتهدف الى بيان العلاقة بين القبلي والبعدي او بين العقل والتجربة قال كانط: (إن المقولة تدل على ان الوعي التجريبي للمتعدد المعطي داخل اية زكانة هو خاضع لوعي الذات المجرد بدائية)[2] على أساس إن المقولات (هي قواعد محضة للفهم الذي تقوم كل قوته على التفكير) مع ذلك وجد (إن المقولة لا تقبل بأي استخدام اخر من اجل ادراك الاشياء، ماعدا تطبيقها على مواضيع الخبرة)[3].

ومعنى هذا إن المقولات بوصفها بناء (من الافكار) لايعطينا وحده ادنى فكرة عن العالم الخارجي وحقائقه الا (اذا كانت ثمة رابطة بين ذلك الجهاز المفهومي وجزئياته في عالم الخبرة) [4] أو مايسمى بالجواهر الاول.

وبالرغم من أن جميع المقولات التي تؤلف التفكير بموضوع ما بصورة عامة بعد ربط المتعدد داخل الادراك الباطني[5] الموحد فأن كل تركيب من الذي تكون المدركة الحسية من غيره مستحيلة هو خاضع للمقولات ولما كانت خبرتنا تتألف من معرفة توافرت بواسطة مدركات حسية مترابطة (جاءت) المقولات بوصفها شروطا معبرة عن (امكانية الخبرة)[6] اي ان تكون مقولة الكمية (الكم) من حيث الادراك الادراك ينطبق عليها دائما[7] مثال الثلج (الماء المتجمد) يجمع البياض

---

(1) كانط: نقد العقل المجرد ص 1011.

(2) أيضا ص 1012.

(3) أيضا ص 1013 و1015 (فقرة رقم 22).

وكذلك رسول محمد رسول: الانظمة ص 99.

(4) كانط: نقد العقل المجرد ص 1017.

(5) أيضا 1029.

(6) أيضا 1033.

(7) أيضا 1034 اعترى النص شئ من التشويش بسبب حرفية الترجمة.

والصلابة والسيولة في اطار من (طبيعتها وعلاقتها بالزمان) ويعني بها علاقة العلة بالمعلول، والزمان والمكان لهذا السبب تكون المقولات (معان عامة تضع بدئية القوانين لجميع الظاهرات)[1].

فلا يكاد يخلو المبحث الفلسفي- مهما تنوع موضوعه- من صلة وصل بالبحث المقولي و(لواحقه) لذلك فأن الطبيعة تعتمد على هذه المقولات بوصف هذه المقولات (الاساس الاصلي لانطباق الطبيعة الضروري على القانون)[2] الطبيعي وللحيلولة دون (اطلاق) هذا الحكم وتعميمه او تركه اسير التصور الذهني قال كانط (إن القوانين الخاصة من حيث كونها تشير الى الظاهرات المعينة بصورة تجريبية لاتستطيع ان تكون باكملها مشتقة من المقولات مع انها جميعا تكون خاضعة لها)[3] يؤكد ذلك موضوع (شروط العلة والمعلول) في عالم الخبرة، والطبيعة المعبرة عن ضرورة (ذاتية) و(موضوعية) تحدث عنها مفصلا.

ب- وفي ملحق (18) تحدث كانط عن مبدأ (دوام الجوهر) قائلا:

(إن الجوهر يكون دائما خلال جميع التعديلات التي تطرأ على الظاهرات وان كمه لا يزيد ولا ينقص في الطبيعة)[4] لان الأساس الأولى لكل ما ينتمي إلى وجود الأشياء هو الجوهر وان تتالي الزمان يجري وفقا للقانون السببي (العلية)[5] ناهيك عن علاقة الذات بالموضوع او وجود الشئ بذاته. فلقد تحدث كانط عن (جوهر اول) فرد (جزء) وجوهر ثان (جماعة/ فكرة) في معرض بيانه

---

(1) أيضا ص 1035.

(2) أيضا ص 1036.

(3) أيضا ص 1036-1037.

أيضا ص 1040-1050.

(4) كانط: نقد العقل المجرد ص 1050-1051.

(5) أيضا ص 1052.

لمعنى التعبير (الزكاني) عن المقولة بالعبور من (الفكرة) الى (الواقع) = الحي، وبالعكس[1] مثلما تكشف.

علاقة السببية عن حقيقة التبدل حين نربط (المتضادين المتناقضين معا داخل وجود الشئ الواحد بذاته)[2] وهذا من مباحث (اللواحق او مابعد المقولات) التي سبق وفسرها ابن الطيب، ووقف عليها ابن رشد مفصلا. يتساءل كانط (كيف يستطيع أن يكون أحد الأشياء من النوع ذاته، كالعديد من الاخرين وان يكون على هذا الشكل كالكمية (الكم) طالما لا يوجد هناك حدس؟ فنحن لانعرف اذا كنا بواسطة المقولات ندرك موضوعا لابل اذا كان هناك من موضوع اطلاقا ينتمي الى المقولات؟ وهكذا ترى ان المقولات بذواتها ليست معرفة بل هي اشكالية محضة للفكر التي بواسطتها تتحول الزكات المعطاة الى المعرفة)[3] إنها إذا مباحث (مسائل) معقدة لا تحل على أساس (إمكانية إدراك التضاد)[4] من (اللواحق) انما هي طريقة لاكتشاف المعاني العامة (الكليات) جميعها. المجردة للفهم لهذا السبب جاءت لوحة المقولات موحية ببعض اعتبارات مشوقة يجوز امكانا ان تكون لها نتائج مهمة فيما يتعلق بالشكل العلمي لكل معرفة للعقل[5].

ج- وحين نعود إلى صلب كتاب (نقد العقل المجرد) نجد ان كانط قد تحدث عن المعاني العامة المجردة للفهم (المقولات)[6] ولواحقها (مابعد المقولات) بشكل متداخل لايكشفه الا من استوعب النص الارسطي وتفصيلاته اللاحقة، ومنها

---

(1) أيضا ص 1065-1070.

(2) أيضا ص 1066.

(3) أيضا ص 1066.

(4) أيضا ص 1068.

(5) أيضا ص 983.

وكذلك رسول محمد رسول: الانظمة الميتافيزيقية ص 71-91.

(6) كانط: نقد العقل المجرد ص 127-130 و161-164.

(التطابق والتباين والاتفاق والتقابل) الذي يساوي التعارض الباطني والظاهري والمادة والشكل[1].

1- إن لائحة المقولات التي يعد كانط صياغتها انما هي مستنبطة من اصل المقولات العشر ولواحقها، وان كانت حصة (اللواحق) = (ما بعد المقولات) اكثر من المقولات. تلك هي رباعية المقولات المتقابلة والمركبة في الوحدة والتعدد والشمول وفي المتلازمة والسببية (العلة والمعلول) وفي الصفة (الواقع والسلب والتحديد) وصولا الى الخلف العارض المشتمل على (المتقابلات والمتضادات) بين الامكانية واللاامكانية، والوجود، واللاوجود، والضرورة والعارض[2]. وهذه مقولات ضبط الحكم عند كانط.

2- أما مقولات الفهم بوصفها (المعاني العامة الاساسية) الواقعية للفهم المجرد، فتنطوي على مباحث التركيب والقياس والتبديل والتغير، فالمعاني العامة اي الاجناس والكليات تكتشف في الكليات المقولية، لذلك راح كانط يتحدث عن العلاقة بين التطابق والتباين والاتفاق والتقابل، والتعارض وبين (التعيين والتقابل للتعيين)[3] .

3- ومن أمثلة الاتفاق والتقابل (التعارض المقولي) يتحدث كانط عن (الفكر=الواقع) و(السرور=الالم) و(الجواهر والمادة) لكي يقول لنا ان هذه العلاقة تكشف عن (المادة المنطقية للحكم) بحسب (الموضوع والمحمول)[4] التي تدور حول كل مقارنة وتمييز وهي تختلف عن المقولات (العشر) لانها تقوم بتصور الموضوع

---

(1) أيضا ص 311-318.

(2) أيضا ص 131-132.

(3) أيضا ص 133 و141 و142 و146 و150 و308.

وكذلك رسول محمد رسول: الانظمة ص 116.

(4) أيضا ص 133 و141 و142 و146 و150 و308

وكذلك رسول محمد رسول: الانظمة ص 116.

لاوفق ما يشكله معناه العام بل تقوم فقط (بمقارنة) التصورات بانواعها كلها التي تتقبل المعنى العام للاشياء وتسبقه[1].

د- وفي الكتاب الثاني تناول كانط متناقضة العقل المجرد المعبر عن استخلاصاته المنطقية الشبيهة بخلاصة المقولات من الوظائف الاربع لجميع الاحكام التي تناولت القياسات المقولة للعقل: كالقضية والنقيض والنهاية واللانهاية والسببية (الضرورة والحرية)[2].

هـ- وفي قراءة (بدوي) لكانط، عرض لنا لوحة الاحكام من المقولات ولوحة المقولات بطريقة نقدية، وعلى اساس رباعي ينطلق من مقولات (الكم والكيف والإضافة والجهة) ليقول لنا ان التعامل مع المقولات وما بعدها متعدد الوجوده، فهو من جهة المعرفة غيره من جهة المنطق. والحديث عن (الحكم الموجب والحكم السالب) يعني الحديث عن (الصدق والكذب)[3] لدى هذا الفيلسوف. كما يوضحه الجدول الاتي للمقولات:-

أ- مقولات الاحكام[4]:-

الكم	الكيف	الاضافة	الجهة
1-كلي	موجب	حملي	احتمالي
2-جزئي	سالب	شرطي/متصل	تقديري
3-مفرد	لامحدود	شرطي/منفصل	ضروري

(1) أيضا ص 320.

(2) أيضا ص 452، 474-475، 476-524.

(3) عبد الرحمن بدوي: امانوئيل كنت وكالة المطبوعات الكويت 1977 ص 207-208.

(4) بدوي: عمانوئيل كنت: رباعية الاحكام المقولية، ورباعية المقولات ص 209-210.

ب- المقولات وما بعدها (اللواحق):-

في الكم	في الكيف	في الاضافة	في الجهة
1-الوحدة	الواقع	الجوهر والعرض	الامكان- والاستحالة
2-الكثرة (التعدد)	السلب	العلة والمعلول	الوجود/واللاوجود
3-الشمول (الكلية)	التحديد	التفاعل	الضرورة/والحدوث

يقول بدوي (وبعد أن رد كانط على الاعتراض القائل ان الطرف الثالث في بابيّ الكيف والكم زائدان ولايمثلان منطقيا احوال حقيقية، شرح بابي الاضافة والجهة، بما لايخرج عما قاله ارسطو من قبل)[1]. وبالتفصيل الذي وصل من العرب. ومن شواهد هذا الرأي، وجدنا كانط نفسه يمتدح ارسطو لانه وضع المقولات العشر قائلا (كان مقصدا خليقا بعقل نافذ، جمع منها اولا عشرا سماها مقولات، ثم من بعد ذلك ظن انه وجد خمسا اخرى اضافها الى الاولى تحت اسم المقولات الإضافية)[2]. تلك هي اللواحق او ما بعد المقولات عند ابن الطيب وابن رشد. يقول كانط (بقيت لوحته ناقصة)[3] لولا هذه، متوقفا عند مكونات هذه المقولات ولواحقها (عند كانط) القائل:

(فالأسكيم/للكم/للعدد) الذي هو (الكم المنفصل) اما الكيف فيساوي (الواقع في الزمان) وفي مقولة الاضافة يجد (اسكيم الجوهر- العلية والتبادل في المعية) وهذه في اللواحق. اما مقولات: الجهة (الامكان والوجود والضروري) فاسكيمها = (امتثال الوجود لموضوع ما في وقت غير معين، وفي وقت معين وفي كل وقت)[4] لهذا السبب قال (إن القوانين الجزئية خاضعة قطعا وبدون استثناء

---

(1) بدوي: عمانوئيل كنت: ص 209-210.

(2) أيضا ص 209 يقصد بذلك ما بعد المقولات التي طوّرها ابن الطيب وابن رشد.

(3) أيضا ص 211.

كذلك: رسول محمد رسول: الانظمة الميتافيزيقية ص 124.

(4) بدوي: عمانوئيل كنت ص 225-226.

للمقولات، لكن لايمكن استخراجها كلها من المقولات بل لابد من اضافة التجربة من اجل الوصول الى معرفتها)[1] وهذه تقع في اللواحق (مابعد المقولات). هكذا اذا وجد كانط ان المقولات لاتنطبق على الاشياء (الواقعية) ذاتها، اللهم الا على سبيل قياس النظر وانما تنطبق على الظواهر فقط اما الاشياء (الطبيعية) في ذاتها فلا تنطبق عليها العلية[2] لان المقولات (تنبثق قبليا في الذات مع ذلك فان لها وظيفة تجريبية موضوعية) ومالوحة المقولات (سوى خطة plan لجمّاع العالم) استقام على مستويين من المقولات (رياضية وديناميكية) وفي الثانية فقط، وحدها وجد كانط امكانية اشتراك (التصورات والمضايفات المشتركة Korrlate)[3] وتتصاعد استخدامات المقولات (اللواحق) عند كانط في (الاستنباط المتعالي) عندما يكون:

أ- اما ميتافيزيقي قبلي يعبر عن احكام.

ب- وما متعالٍ مشروعه يبنى على التصورات[4].

ثم يذكرنا بالمعنى الذي اورده ابن الطيب عن مسألة (الانتصاف) امام القضاة لذلك تحدث كانط (عن رجال القضاء والقضية والحق والواقع واثبات حق الادعاء)[5].

أما المقولات بوصفها تصورات للذهن فمن (العبث البحث عن اصل تجريبي لها) لاقترانها (بموضوعات) دون اهابة بالتجربة، انها الطريقة العقلية. لكن كانط كان يصر على ربط البناء العقلي المقولي بالاطار التجريبي لذلك اهتم (بالعلاقة) الى جانب مقولات الفكر وخبرات الحس (الجزئيات) على الرغم من قوله: (إن كل المقولات تقوم على اساس وظائف منطقية في الاحكام. وفي هذه

---

(1) أيضا ص 230.

(2) أيضا ص 212.

(3) أيضا ص 212-213.

(4) أيضا ص 214.

(5) أيضا ص 214.

الاحكام يفكر في ربط، وبالتالي وحدة تصورات معطاة) لان المقولة (تفترض مقدما الربط)[1].

لذلك عدّت وسيلة للتعبير عن (وحدة تركيبية للوعي) كل ذلك من اجل بيان (طبيعة الأحكام، وكيف تتركب من مقولات بنظام محكم)[2]. لهذا السبب قال كانط ان (المقولات هي وظائف الحكم) مادامت المقولة عنده(هي التصور الذي بواسطته يفكر في شئ بوجه عام) يقابل الموضوع (المناظر= للعيان) فالمقولات اذا: (تستمد معناها من انطباقها على العيانات التجريبية في المكان والزمان) وبذلك تكون مرجعيتها النهائية (جزئية/حسية) مثل الجواهر الأول عند ابن الطيب وابن رشد في اطار من العلاقة بين التصورات الكلية والعيان الجزئي، بين البسيط والمركب تلك هي (الاسكيمة المتعالية)[3] كما يقول كانط.

اما د. كريم متى فيرى في المربع المقولي الكانطي (الكم والكيف والاضافة والجهة) مبادئ قبلية من موضوعات العقل الصرف[4] التي قادت الى مباحث (مابعد المقولات- اللواحق) ولاسيما المتضادات والمتناقضات التي تجلت عند كانط بمربع التناقض[5] الشهير.

لكنه يستدرك قائلا ان (تناقض العقل في افكاره الكونية يتلاشى عندما ندرك بانه جدلي وحسب)[6] مما يتطلب وقفة متأنية في حقيقة المبحث المقولي وكيف قاد الى متناقضات كانط؟

اولا : إن المقولات عنده متضمنة في جميع انواع المعرفة (العقلية).

---

(1) بدوي: عمانوئيل كنت ص 215-217.

(2) أيضا 218-220.

(3) أيضا ص 222-223.

(4) كريم متى: دروس في الفلسفة الحديثة.. طلبة قسم الفلسفة المرحلة الثالثة بغداد 63/1964 ص 100.

(5) أيضا ص 114-118.

(6) كريم متى: دروس في الفلسفة الحديثة ص 122.

ثانيا : ان المكان والزمان من حيث انها صور للحدس/تتعدد لا وحدة بينهما الا من حيث انهما حدسان صرفان.

ثالثا : ليس للمكان والزمان من حيث انهما حدسان صرفان وحدة الا من حيث يفترضان تركيبا لايعزى الى الحس ابدا بل الى العقل المحض.

رابعا : ان وحدة المكان والزمان هي شرط قبلي لتركيب الفهم.

خامساً: لما كان هناك زمان واحد ومكان واحد فأن الاحساسات المتعددة المعطاة يجب ان تتوحد بطريقة لايمكن ان تظهر في زمان واحد او مكان واحد.

سادسا: ان وحدة الزمان والمكان تفترض مقولات الجوهر والسببية والمشاركة (التفاعل) شروطا ضرورية لها.

سابعاً : ان الاختلاف بين الزمان والمكان (كحدوس او صور للحدوس) جاء من كونهما قوانين تحدد الظواهر التي تدخل الحس. او بعدّهما ظواهر مفردة تتوحد فيها جميع الظواهر الحسية بطريقة ما مما يضمن لها (الوحدة)[1] .

يستخدم كانط لفظ مقولة categorie بمعنيين:

الاول: المفهوم الصرف (للفهم) من غير اضافة الزمان اليه (المقولات الصرفة) أو (المجموعة أ).

الثانية: المفهوم الصرف، المنفعل بادخال عامل الزمن (المقولات المنتظمة) مجموعة (ب) لذلك حاول كانط البرهنة على المقولات (بالمعنى الثاني) لكي يقول لنا ((ان لجميع الحوادث اسباب زمنية)). ولايجوز عنده تطبيق المقولات (الحاضرة) على الحدوس الحسية، لانها تختلف عنها مما يتطلب وجود عامل (مشترك) يتوسط بين (المقولات والحدس) تلك هي (المقولات

---

(1) أيضا ص 105.

يراجع، رسول محمد رسول: نقد الانظمة الميتافيزيقية ص 119-121.

المنتظمة) او (المتزامنة) التي يشتق كل منها بتفسير المقولة الصرفة، في حدود الزمان. ان كانط عندما يبرهن على المقولات الضرورية انما يحاول ان يبرهن عليها من حيث هي متزامنة[1].

ويحرص كانط على استحضار (شمولية المقولات) التي تتجلى في انطباقها على كل ظاهرة من الظوار بالشكل الآتي:

أ. كل حادثة فيزياوية (جزئية/حسية/فردية/واقعية) تشغل مكانا وزمانا (مقولة الكم).

ب. كل حادثة فيزياوية تتضمن وجود صفة من درجة معينة (كيف).

ج. كل حادثة فيزياوية في الجوهر (مقولة الجوهر).

د. كل حادثة فيزياوية متعينة بحوداث سابقة سببيا (مقولة العلية).

ه. كل حادثة فيزياوية مرتبطة بشبكة علاقات مع جزئيات اخرى مباشرة او غير مباشرة، (مقولة التفاعل او المشاركة).

و. كل حادثة فيزياوية ممكنة واقعة وضرورية في وقت واحد باستثناء مقولة (الذات والمشاركة)[2].

ولكي يضمن (العامل المشترك) بين المقولات والحدوس يورد لنا كانط تمثيلات الخبرة لانه يعلم ان لا مكان للبرهنة على المقولات الا على اساس تماثلها باشياء اخرى في عالم الخبرة مبتدئا بالجوهر، الذي ميز بينه وبين عوارضه (الاعراض) ويبرهن عليه[3]. كما يبرهن على علة الشئ نفسه مع (العلية/ السببية)[4].

---

(1) كريم متى: دروس في الفلسفة الحديثة ص 109.

(2) أيضا ص 106.

(3) أيضا ص 106-107.

(4) أيضا ص 107-108.

أما المشاركة أو التبادل وصعوبات المعرفة المقولة كما ظهرت عند كانط في التماثلات السابقة فلقد نشأت لاسباب ثلاثة:

الاول: ان الاجسام (الجزئيات) لا يمكن ان تطابق مقولات (الفهم) العقلية، وصور الحدس، الا اذا افترضنا بأن الاجسام التي نعرفها ظواهر وحسب. واننا نقوم بصنعها بصورة ما. ولكن لو كانت الاشياء التي نعرفها هي الاشياء بالذات كما يرى كانط لما كان بالامكان تفسير هذا التطابق ويكون (الادعاء بأننا نعرف بأنها متطابقة بصورة قبلية، باطلا)[1].

الثاني: ان الاحكام التركيبية (القبلية) لايمكن تبريرها في حقل التجربة الفعلية والممكنة.. وان المقولات بذاتها لايمكن البرهان عليها الأ ببيان انها شروط ضرورية، يتعذر من غيرها ظهور أي شئ، علما ان (الخبرة) لاتعطينا اية معلومات عن الاشياء، كما هي مستقلة عن خبرتنا (تجربتنا) لها.

الثالث: ان القول بوجود الاجسام الطبيعية في الزمان والمكان بصورة مستقلة عن مدركاتنا، يقود الى متناقضة **Antinomie** يصعب حلها، كالقول بأن العالم يجب ان يكون محدودا او غير محدود، ومع ذلك فمن السخف ان يكون العالم كذلك[2].

ان موضوعة (الشئ بذاته) و(العقل المحض)* و(المقولات) على نوعيها (الفهم والأحكام)، في مقابل الحس والتجربة (الجزئي والطبيعة) الى جانب (المنطقة الوسط) التي ارادها كانط بين (الحدس والحس)، خلص منها الى القول: (إن الشيء بمقدار ما هو ليس موضوعا لحدسنا المحسوس هو الشئ بذاته

---

(1) متى: دروس في الفلسفة الحديثة (كانط) ص 109.

(2) أيضا ص 109.

* عرض رسول محمد رسول المغالطات في: الانظمة الميتافيزيقية:ص 108 ومن حيث علم اللاهوت العقلي في ص 116 وقبله وقف عند مغالطات العقل المحض في علم النفس العقلي ص 100-102.

Thing-in.itself بالمعنى السلبي، لكن حين يكون (الشئ) موضوعا للحدس غير الحسي (القبلي) يكون (الشيء بذاته بالمعنى الإيجابي)[1].

وعند تطبيق المعيار المقولي على هذين المستويين يكتفي كانط بالمعنى الاول، مادام الحدس العقلي لايؤلف اجزاء من ملكة المعرفة، فأنه لايمكن استخدام المقولات على الاشياء التي تتجاوز الخبرة.

اما الذي دفع كانط للقول بوجود الاشياء بذاتها، فاقوال ثلاثة:-

1- القول: ان المكان والزمان والمقولات تعزى الى عقولنا ولكنها لاتؤلف الظواهر كلها.

2- القول: بأن العالم والزمان والطبيعة اشياء حقيقية واقعية يؤدي الى متناقضات.. وعليه فالحقيقي عند كانط يجب ان يكون لامكانيا ولازمانيا، والعلاقة بين الظاهر والواقع مجهولة.

3- القول: اذا اعتقدنا بان لدينا معرفة قبلية لتحقيق هذه الافكار بسبب وجودها في عقولنا، فأننا نكون قد ارتكبنا مغالطات كالتي وجدت في الاقيسة الفاسدة، والمتناقضات وفي نقد البراهين على وجود اللـه[2].

ثم يخلص كانط من هذه الاقوال الى كون (أفكار العقل توحي على الاقل بوجود حقيقة وراء الظواهر) والسبب عنده يكمن في كون (الفكرة، مفهوما ضروري للعقل لايقابلها اي شئ في الخبرة الحسية، وعليه فأن المفاهيم الصرفة للعقل، افكار صرفة (ذاتية) يقوم بفرضها طبيعة العقل ذاتها)[3].

(1) متى: دروس: كانطم ص 109.

(2) أيضا ص 110.

(3) أيضا ص 110.

ومعنى هذا ان المقولات عند كانط وغيرها هي من الافكار الصرفة، والمعبرة عن (فكرة كلية).. (كما إن فكرة وحدة جميع الغايات صورية، وبواسطتها يحاول العقل ان يجمع جميع المعارف في نظام واحد)[1].

وهكذا ينتقل كانط الى بيان الاقيسة الفاسدة (الباطلة) Paralogisms مثل قياس (الروح الجوهر) و(الروح البسيط) و(المثالية)[2] ليصل الى متناقضات العقل الصرف[3] التي هي من مباحث (مابعد المقولات) كما سنرى.

فما هي متناقضات العقل الصرف عند كانط؟ تنشأ المتناقضة من تصادم (فكرة العقل) مع (حدود الفهم) مما يحول دون تحقيق الوحدة بين (العقل والفهم) الا بتوسط منطقة محايدة. وللمتناقضات اهمية كبرى في البحث المنطقي والفلسفي الكانطي وذلك للاسباب الاتية:

أ. اذا كانت المتناقضات سليمة، فأنها تبرهن على ان المكان والزمان لايمكن عدهما اشياء حقيقية من غير تناقض ذاتي.

ب. ان حل كانط -المتناقضة- يبين ان بعض الادلة ضد وجود الـلـه والحرية، ادلة واهية، على الرغم من دحظها لادلة اخرى على وجودهما لكنها تمهد السبيل للبرهان الاخلاقي[4].

ج. تبرهن المتناقضات على (ان الميتافيزيقا) كعلم مستحيلة، بخلاف ما عليه الامر حين تكون (نزوعا طبيعيا)[5]. علما ان كانط لايعدّ كون المتناقضات في القضايا ونقائضها (مغالطات سفسطية) او صورة اخرى من صور

---

(1) أيضا ص 111.

(2) متى: دروس: كانط ص 111-112.

(3) أيضا ص 113.

(4) أيضا ص 113.

(5) أيضا ص 114.

(اوهام الادراك الحسي/المسرح البيكوني) يفسر ذلك قبولنا بجدل المتناقضات حين نراها (سليمة) حتى بعد دحضها. للمبررات الاتية:

1- ان المتناقضات تنشأ حين نطلب وحدة لانستطيع تصورها.

2- ان المتناقضات تنشأ حين يعطينا العقل افكارا تتحدى الفهم.

3- ان المتناقضات تنشأ حين يكون المبدأ الذي تقوم عليه القضية (مشروطا) دائما على قاعدة: ان المشروط يستلزم جميع شروطه[1].

فالقضية حين تكون جدلية يصعب تحقيق جميع شروطها، ويكون نقيض القضية، عدم اعتماد جدلية عامة في طبيعة الشروط، (بل على الطبيعة الخاصة للمكان والزمان والسببية) وهذا يكشف صعوبة البرهنة على القضية او نقيضها مباشرة، بل بدحض الواحدة للاخرى يقول كانط: (إن القضية لا تكفي للفهم ونقيض القضية اوسع من ان يستوعبها العقل)[2]. وهذا جوهر متناقضات العقل الخالص عند كانط التي انحصرت في اربع هي:

<u>المتناقضة الاولى:</u>

أ- القضية: للعالم بداية في الزمان[3] وهو محدود من حيث المكان.

ب- البرهان:

الفرض: (1): ان العالم ليس له بداية في الزمان.

(2): فالنسبة الى اية لحظة معينة لابد ان زمانا ازليا قد انقضى.

(3): وان سلسلة لامحدودة من حالات الاشياء المتعاقبة قد مضت.

(4): واللامحدود سيفضي الى مالانهاية في عالم محدود.

---

(1) أيضا ص 114.

(2) متى: دروس: كانط ص 114.

(3) أيضا ص 115.

حين يحلل كانط هذه الفروض يضع جملة مقدمات ينتهي منها الى النتيجة النهائية الاتية:

العالم لامحدود من حيث الزمان والشئ نفسه يقال عن المكان فالعالم لايمكن ان يكون محدودا في المكان[1]. اي ان العالم لامتناهي من حيث الامتداد.

المتناقضة الثانية:

تقول القضية التالية: يتكون كل جوهر مركب في العالم من اجزاء بسيطة.

الفروض: 1- ليس في العالم الا ما هو بسيط.

2- او ما يتكون مما هو بسيط (مركب).

3- فأن الجواهر لايمكن ان تكون مركبة.

نقيض القضية الذي يصل اليه كانط.

أ- ان لاشئ مركبا في العالم المركب من اجزاء بسيطة.

ب- مادام البسيط يكون مركبا من جواهر بسيطة فأن البسيط على الاطلاق مجرد فكرة لاوجود لها في العالم[2].

المتناقضة الثالثة:

القضية: ليست السببية بموجب القوانين الطبيعية هي السببية الوحيدة التي يمكن ان نستنتج منها ظواهر العالم الطبيعي.

الفروض: 1- من الضروري التسليم بوجود سببية حرة (خارج القوانين) لتفسير هذه الظواهر.

2- يمكن ان نفترض وجود سببية تحدث بها الاشياء تلقائيا (بصورة مطلقة).

(1) متى: دروس: كانط ص 115.

(2) أيضا ص 116.

نقيض القضية: ليس هناك حرية وكل شئ في العالم يحدث بسبب قوانين طبيعية لايمكن الخروج عليها.

النتيجة النهائية: اذا كانت الحرية مقررة بحسب القوانين، لما كانت حرية بل طبيعية (الضرورة السببية) تحت اسم اخر[1].

<u>المتناقضة الرابعة:</u> التي تتخلص بالاتي:

القضية: للعالم كائن ضروري مطلق باعتباره جزء منه او سببه[2].

نقيض القضية: ليس في العالم او في خارجه كائن ضروري مطلق هو سببه.

النتيجة: ليس في العالم و خارجة كائن ضروري بصورة مطلقة[3].

وهكذا تنشأ صعوبات البحث المقولي في المتناقضات التي هي (اللواحق) من المقولات التي تتساوى فيها شروط الايجاب والسلب مما يحول دون (الحكم) في القضية ونقيضها. وهذا النسغ وصل الى كانط ثم هيجل من المناطقة العرب (ابن الطيب، ابن سينا، الغزالي وابن رشد) وقبل ان نفحص موقف هيجل من متناقضات كانط وصرحه المقولي سنقف عند الحوار العربي الغربي في هذا الميدان في سياق الرأي القائل ان مكتبات الفلاسفة المحدثين كانت تحتوي كتبا لفلاسفة عرب باللاتينية او العبرية وحتى بالعربية، شكلت قنوات الحوار بين الفلسفتين العربية الاسلامية والاوربية الحديثة.

(1) متى: دروس: كانط ص 117.

(2) أيضا ص 117.

(3) أيضا ص 118.

ثالثا: متناقضات كانط والمرجعية العربية الاسلامية- قراءة معاصرة

1- عدّ (عريبي) وصول رسالة المشارقة المقولية الى كانط بواسطة ابن رشد والرشديين- ولاسيما قضايا التهافت، العشرون وتهافت التهافت- واحدة من ابرز دلالات الحوار الفلسفي بين الحضارتين قائلا (ولعل أهم ما اعتمد عليه في منهجه هي نظريته في العقل المحض والشئ بذاته لا يتحدد من خلال الزمان والمكان)[1]. فكيف اكتشف الباحث هذه الصلة بين المفكرين العرب وكانط؟ يقول عريبي:-

أ- ان الغزالي ضمنّ تهافته، مقولات رتب من خلالها نقض المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية، اما كانط فلقد (استطاع أن ينتقد الأنا السينوية من خلال نظرية العقل المجرد)[2].

ب- وبحكم معايشة كانط لنقد (العملية) منذ سنة 1755 بعد ان أرّقه طوال سبعة عشر سنة حيث وعد بذلك (ومن خلال ملاحظاته المبثوثة في اعماله السابقة للنقد، يمكننا ان نرى معايشة كانط للتهافت.. باكتشافة لقائمة المقولات والأحكام)

2- ولعل (من مدع يرى ان كانط لم يصرح بأنه اطلع على التهافت فاننا نعتقد ان كانط كما يرى Dilthey لم يحسب لنقد العقل التاريخي حسابه) ولما سبق لديكارت ان غفل عن قيمة ملاحظات ابن سينا والغزالي (وابن الطيب) ولاسيما فيما يتعلق بنظرية (العقل المجرد ومن خلال فهم الشئ بذاته) بخلاف لايبنتز الذي فهم الشئ

---

(1) محمد ياسين عريبي: تكافؤ الادلة من التهافتين الى نقد العقل المحض (الغزالي- ابن رشد- كانط) ج/1 من كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب باشراف د.مقداد منسية تونس 1999 ص 99.

(2) أيضا ص 100.

بذاته في موناداته بصورة مختلفة من المعاني الحسية والعقلية[1].

3- واتخذ (عريبي) (تكافؤ أدلة الأزلية والحدوث) أي تناهي ولا تناهي الزمان والمكان كنموذج به يوضح حقيقة التطور الفكري والفلسفي الذي احدثه. نقد الميتافيزيقا القديمة عن طريق التهافت.

أ- مع ان (أهم ما في هذه النظريات: مساواة البعد الزماني للبعد المكاني وكذلك خصائص اجزاء الزمان، متساوية وأجزاء المكان متساوية على (قاعدة) ان: تساوي الاوقات كتساوي الجهات)[2].

ب- كشفت هذه المسألة (الرسائل المتبادلة بين ليبنتز وكلارك او بالاحرى، بين ليبنتز ونيوتن) حيث تبنى نيوتن مبدأ السبب الكافي للاشاعرة ومنهج الغزالي[3] وتعّرف على علاقته بالزمان والمكان. اما لايبنتز فتبنى مذهب ابن سينا، واستعمل كلا الطرفين (عبارات) بعينها. كما هي موجودة بالعربية بعد ترجمتها[4].

4- ولما حاول ابن رشد معالجة الخلافات بين الغزالي وابن سينا وصلت الرسالة الى كانط، ولاسيما قول الغزالي (بان اللـه والعالم والنفس اشياء بذواتها. لاعلاقة لها بالزمان والمكان وهذا ما قال به المفكر الالماني كانط) حين أعلن (إن اللـه والنفس والعالم اشياء بذواتها..) وتوصل (إلى معرفة الشيء بذاته/ ونظرية العقل المحض من حيث انه هو الاخر شئ بذاته)[5] وان هو تجنب

---

(1) أيضا ص 100.

(2) عريبي: مصدر سابق ص 100.

(3) أيضا ص 101.

(4) أيضا ص 101 وهامش (3).

(5) أيضا ص 106.

تفصيلات التهافت الغزالية (فهو يبرهن من البداية على القضية ونقيضها) ويضعها في صورة قضايا حملية على النحو التالي:

القضية: للعالم بداية، وهو محدود ايضا في المكان.

نقيض القضية: ليس للعالم بداية ولاحد في المكان، فهو لامتناه في الزمان والمكان.

5- أما الغزالي فقد وضع القضية ونقيضها في صورة قضايا شرطية ويمكن تبسيطها على الوجه الاتي:-

القضية: اذا كان ليس للعالم بداية في الزمان فهو ليس متناهيا في المكان.

النقيض: (إذا كان العالم محدودا في المكان فهو متناه في الزمان)[1].

في تدقيق المشروعين لانجد فرقا سوى ان (كانط يضع القضية عند الغزالي محل النقيض، ويجعل القضية، نقيضا، ولا يدخل في التفاصيل كما فعل الغزالي حينما طبق المقولات [المعروفة عند كانط] مبتدئا بمقولة الكيف (اثبات/نفي/تحديد) ثم مقولة (الجملة/الكثرة/الوحدة) معتمدا فيها على مبدأ عدم التناقض، من خلال برهان (التطبيق والحصر) حيث وضعها كانط في (التكافؤ). وقد وظف الغزالي مقولتي (العلاقة والاضافة)[2] لهذا الغرض.

كما اهتم كانط بمبدأ (عدم التناقض لاثبات التناهي، وهذا ما فعله الغزالي بشئ من التفصيل) وكان صلة الوصل بين الفيلسوفين ابن رشد في تهافت التهافت، والذي ترجم الى العبرية واللاتينية[3].

---

(1) عريبي: مصدر سابق ص 107.

(2) أيضا ص 107.

(3) أيضا ص 108.

6- كما مّيز كل من الغزالي وكانط بين عالم الحقائق وعالم الظواهر، بفضل الملم كانط بآراء الغزالي عن طريق لايبنتز[1] واتفق كانط مع الغزالي في القول (إن العلاقات الميتافيزيقية ليست زمانية).

واختلف معه في (علاقة العلة بالمعلول في عالم الظواهر) معتمدا على (شروح ابن رشد المتضمنة لنظرية الاحوال الكلامية او بالاحرى ما يعرف بالترنسندنتاليا)[2] وهي ذات النظرية التي سبق ونقلها توما الاكويني، مستفيدا من شروح ابن رشد لما بعد الطبيعة وهي ذات النظرية التي دار حولها صراع الكليات في العصر الوسيط[3].

7- لكن الذي لاحظه [عريبي] عجز كانط في حل مشكلة (العلية) التي وصلته من الغزالي وكما يرى جـ- مارتين، بأن هذا الحلّ، في نقد العقل المحض عند كانط ينطوي على نجاح وفشل في وقت واحد (بل كانط نفسه يعترف في اواخر ايامه بأنه لم يتمكن من ايجاد حل نهائي لمشكلة العلية) بخلاف هيوم (الذي اعتمد على المسألة الاولى لطبيعيات التهافت، خاصة في كتابة (مقالة في الفهم البشري) لكنه لم يفهم حقيقة الشئ بذاته، وهذا ما اكمله كانط فيما بعد)[4].

كما اعتقد (في إن أحكام الرياضة تحليلية على العكس من الغزالي في معياره وكانط في نقده) وهو مضمون المسألة الاولى من كتاب التهافت (والمتناقضة الأولى من كتاب نقد العقل المحض) الذي اصبح من مرجعيات (الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة)[5] كما يرى (عريبي) ثم عقب قائلا:-

---

(1) أيضا ص 108.

(2) أيضا ص 108.

(3) أيضا ص 108 ولاسيما هامش رقم (2).

(4) عريبي: مصدر سابق ص 108.

(5) أيضا ص 109.

(ولعل مارتين لول على حق حينما حارب الرشدية في باريس بعدَ تأليفه كتاب عن منطق الغزالي، والذي احرقه فيما بعد، ولكن لولا شروح ابن رشد المتضمنة نقدا للغزالي لما بقيت الفلسفة التقليدية هي السائدة)[1].

ولعل هذا ما عناه كانط -كما يقول عريبي- (في تعبيره عن القلب الكوبر نيقي، حيث اتجه بالبحث الى المعرفة وعالم الظواهر بدلا من البحث في الالهيات والعالم الغيبي). وان اعتبار الغزالي للميتافيزيقا من حيث، انها (من عالم الغيب، وانه موضوع ايمان وليس موضوع معرفة، فهو ما اقره كانط)[2]. ولما كان للدكتور عريبي مصادر بمباحثة وصلته المتينة باللغة الالمانية والمكتبة الالمانية، فنثق به وببعض النتائج التي توصل لها عن حوار الشرق والغرب.

رابعا: نقائض كانط في دائرة النقد الهيجلي/الجدلي:

وصل البحث (ما بعد المقولي) من اللواحق، المتقابلة والمتضادة الى قمته في الجدل الهيجلي الذي صاغ هيكله على غرار آلية لقاء الضدين وخروج المركب (الوسط) الثالث الذي لايشبه (الفكرة) و(النقيض) = [اي (الله) المطلق والطبيعة] ممثلاً بالانسان.

ولكي يسخر هيجل البنية (مابعد المقولية) لاغراض فلسفية/منطقية وقف مليا عند كانط في موسوعة العلوم الفلسفية[3] ليمعن في نقد كانط ومتناقضاته فما دامت (المقولات المنطقية) تعَبر عن الحقيقة المنطقية ممثلة في تقابل (الجزئي والكلي) وما ينتج عنها من حدّ (اوسط)[4] لابد من نقد كانط:-

---

(1) أيضا ص 109.

(2) أيضا ص 109.

(3) هيجل: ف. ل: موسوعة العلوم الفلسفية (مج1) ترجمة وتقديم امام عبد الفتاح امام دار التنوير بيروت 1982.

(4) أيضا ص 103-107.

أ- انتقد هيجل كانط لاختباره المقولات في مباحث الميتافيزيقا القديمة[1] قائلا (إن كانط لم يرهق نفسه في اكتشاف المقولات بشكل شمولي ولاسيما في حديث فشته عن الضرورة في المقولات[2]). كما نقد ملكة الحكم عنده واعتقاده: ان مقولات الفهم متناهية في نطاقها[3] على الرغم من ان (فشته) هو اول من لفت النظر لحاجتنا للمقولات في عملية الاستنباط الكانطية. بحسب (منطق الفهم) او(المنطق النظري) حين يتقابل (العدل المطلق مع الظلم المطلق)[4].

هكذا نظر هيجل للبحث المقولي وما بعده على المستويين الاكاديمي والتنظيري ففي الاول استرجع النص الارسطي واشتغل عليه، وفي الثاني قدم (منظوره النقدي) لينتقل لاحقا الى صلب مثاليته المطلقة بعد ان شكلت المقولات ولواحقها المرجعية الاساسية لفلسفة هيجل ومنطقهِ الصارم، فهو القائل (المنطق هو الروح الذي يشيع الحياة في جميع العلوم، ومقولاته هي نظام تصاعدي تعبر عن قلب الاشياء ومركزها، والوجود (فيه) مقولة من مقولات الفكر الخالص)[5].

ب- لهذا السبب تميز موقف هيجل من كانط بما يأتي:-

---

(1) أيضا ص 146-150.

(2) أيضا ص 151-161 وكذلك هيجل: المنطق وفلسفة الطبيعة (والترسيتيس) تر/امام عبد الفتاح مج الاول ط2 دار التنوير بيروت 1982 ص 149 و155 و163 و 189 و207 و232 و240 و246.

(3) أيضا ص 177-178 و185.

(4) أيضا ص 186 و221 و223 كذلك هيجل: اصول فلسفة الحق مج الاول (الملاحق) تر/امام عبد الفتاح امام ط2 دار التنوير بيروت 1983 ص 143 و234 و260 و314.

(5) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية ص 104.

1- درس قضية الحكم او مايسمى بصدق المقولة وكذبها في اطار (الفكرة ونقيضها والمركب) بعده قانونا لهذه المقولات وما بعدها، والكاشف عن الانفصال والانقسام والاختلاف[1]. على المستويين (الذاتي والموضوعي) في تقابلهما او تناقضهما[2].

2- ويتجلى الموقف النقدي لهيجل ازاء آراء كانط في قوله:- (فالمقولات أو أفكار الفهم الشاملة هي التي تشكل الموضوعية) وهي في كل حالة تتضمن علاقات (متقابلة) عن طريقها تكون الأحكام(تركيبية أو أولية قبلية، اعني ارتباطات بين الاضداد اصلية وغير أصلية)[3] . ويرى أن فلسفة كانط النقدية اول ما بدأت في اختبار قيمة المقولات التي تستخدمها الميتافيزيقا، كما تستخدمها العلوم الاخرى. وان هي لن توجه اهتمامها للمقولات ولا الى العلاقات فيما بينهما. انما في اطار (تقابل) العرض الذاتي والموضوعي –التعارض- كما ترسمها معادلة العلاقة بين (الذاتية- بالضرورة- تقود الى موضوعية)[4] .

3- ويتجلى الموقف النقدي من موضوعة المقولات ومابعدها عند كانط في تساؤل هيجل، اولا عن قيمة المقولات[5] وثانياً في القول: لقد اخذ (كانط) على عاتقه اختبار المقولات القديمة (الكلاسيكية) عن طريق فلسفته النقدية[6] حين نظر لها من الداخل لا من الخارج فقط، ومعنى هذا ان

---

(1) أيضا ص 109 وماتلاها.

(2) أيضا ص 114 كذلك هيجل: علم ظهور العقل تر/مصطفى صفوان المجلد الاول دار الطليعة بيروت 1981 ص 44 و104 و133 و151.

(3) أيضا ص 145.

(4) أيضا ص 146.

(5) أيضا ص 146-147.

(6) أيضا ص 147.

كانط لم يأخذ المقولات (كالسبب والنتيجة = العلية) موضوعية كما انكر ان تكون المقولات* معطيات من الاحساس واكد على انتمائها الى فكرنا الخالص، اما من حيث كونها ذاتية وموضوعية، فيعني انها تنطوي على الضرورة والشمول[1].

4- والافكار عند كانط كما وجدها هيجل، على الرغم من كونها مقولات ضرورية وشاملة، فهي في حقيقة الامر (أفكارنا نحن فحسب بها ذاتية، تفصلها هوة عن الاشياء والافكار هي الماهية الحقيقية للاشياء)[2].

5- وبهذه الكيفية وجد هيجل ان (نقدية كانط)[3] في مفهومها المقولي قد اعلنت عن:-

أولا: أن الأساس النوعي للمقولات يكمن في الهوية الاولى للانا في الفكر من خلال تقابل (الوحدة-الكثرة-الشمول)[4] اذ تتشكل انواع الحكم الذي تزوده لنا مقولات متنوعة للفكر[5].

ثانياً: تنطوي المقولات على (وحدات بسيطة) اجتمعت (في) الزمان والالوان (مثلا) الاحمر، الذي لايوجد الا من حيث انه يضاد اللونين الاصفر والازرق[6].

رسول محمد رسول: الانظمة الميتافيزيقية ص 193-198 و205 و207.

(1)هيجل موسوعة العلوم الفلسفية ص 148-149.

(2) أيضا ص 149 يقارن مع هيجل: اصول فلسفية الحق (الملاحق) تر/امام عبد الفتاح مج1 ط2 دار التنوير 1983 ص 276-279.

(3) أيضا ص 152-158.

(4) أيضا ص 150.

(5) أيضا ص 151.

(6) أيضا ص 152 وهذا قريب من قول ابن الطيب هو الناتج عن لقاء الابيض والاسود (الوسط).

ثالثا: المسّلم به تماما ان المقولات لاتوجد في الاحساس كما يرد الينا فنحن عندما ننظر الى قطعة السكر نجد انها صلبة بيضاء حلوة المذاق[1] بخلاف ما تكون عليه قطعة الثلج (بيضاء وصلبة) لكنها بلا مذاق، وهذا غير ماتعنيه فكرة (البياض) في الوعي. لذلك عدّت المقولات بناء يوحد الذاتي والموضوعي[2].

رابعا: ويفصّل هيجل القول في مضمون المقولات الذي لاتدركه الحواس ولايقع في زمان ومكان فعًد مكونات المقولات تقودنا بالضرورة الى فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح[3] على الرغم من بنائها المنطقي، لكنه اعلن عجز المقولات عن اخضاع (الـلـه او المطلق) الى معاييرها لعجزها عن معرفة حدود المطلق او التعبير عنه في اطار تقابلية (المتناهي واللامتناهي) و(الظاهر والباطن)[4]. ويتفق مع هيوم على القول ان المقولات وان انطوت على (وحدة الذاتي والموضوعي) لكنها، مثل فكرة الضرورة وفكرة الشمول لايوجد لها في الاحساس (عالم الخبرة) اي وجود على الاطلاق (أنها صياغة عقلية، وان كانت المقولات اول ماتنتمي الى الاحساس) لاعتمادها على جواهر (اول) تحولت بفضل وعيها الى (مقولات عقلية)[5].

6- هكذا وجد هيجل مبحث النقائض عند كانط، ولاسيما في حراجة موقف العقل من قضيتين، حول موضوع واحد[6]. والنقائض (ما بعد المقولة عند ابن الطيب، وابن رشد) كما وصلت الى كانط، لاتوجد في الموضوع في

---

(1) أيضا ص 153.

(2) أيضا ص 155.

(3) أيضا ص 156.

(4) أيضا ص 156-157.

(5) هيجل: موسوعة ص 160-161.

(6) أيضا ص 162-163.

ذاته (الجوهر الاول) ولذاته، وانما يلحق بالعقل الذي يحاول فهم الموضوع.

7- بهذه الطريقة -كما يقول، هيجل- ظهر القول بأن التناقض يحدث بواسطة موضوع البحث نفسه او بواسطة الكيف الذاتي للمقولات بـ(الاضافة/التقابل) وصولا الى موضوع الفكرة القائلة: ان وجود التناقض داخل عالم العقل عن طريق (مابعد المقولات) بوصفه انجازا ضروريا وجوهريا[1] وقد استقام عليه البناء الديالكتيكي الهيجلي برمته.

8- فالتناقض -عند كانط- يقال على العقل، وهو امر يرفضه هيجل قائلا (إن العقل لا يقع في التناقضات، الا وهو يطبق المقولات ولاسبيل الى تحريره من التناقض الا اذا ضحّى بالحقيقة)[2].

لهذا السبب قال هيجل (إن كانط قد اخفق في دراسته للنقيضة) في (ما بعد المقولات) بشكل دقيق وشمولي (ما عدا النقائض الاربع وما تنطوي عليه من عيوب)[3] علما أن كانط قد عدّ الانزلاق الى النقائض (نزوع طبيعي للفكر) وهكذا تنشأ الأهمية الفلسفية للنقائض داخل البناء الميتافيزيقي[4] وان اتخذ هيئة صورية في المنطق.

9- يعرض هيجل ناقدا -نقائض كانط الاربع، في التقابل والتناقض كما يأتي:-

الاولى: اللامتناهي والمتناهي في قسمة المادة وذاتها الى مالانهاية.

الثانية: الحرية والضرورة والسببية (العلية).

الثالثة: محدودية ولا محدودية العالم في الزمان والمكان.

---

(1) أيضا ص 163.

(2) أيضا ص ص 164.

(3) هيجل: مووعة: ص 164-165.

(4) أيضا ص 165.

الرابعة: عليه وجود العالم ولاعليته[1] (المطلق).

لكنه يخلص من جميع ذلك الى القول (إن اعظم إنجاز لفلسفة كانط النقدية هو في عرضها للنقائض) والتي عبّرت عن الوحدة الفعلية لهذه المقولات (حين يبقيها الفهم منفصلة)[2] لذلك وقف هيجل يناقش هذه النقائض واحدة واحدة في حدود موقفه النقدي من كانط[3] متوقفا عند (القوة النظرية لمقولات الحكم)[4] الذي يتقابل فيه (الخير والشر)[5] وهذا يعني (أن الصفة الكلية في الاشياء يجعلها تتجاوز الحالة المعنية او الكيف الخاص. وتشمله في جوفها، وهكذا تؤكد نفسها في سلب ذواتها عندما يشعر بوجود التناقض في داخلها غير ان التناقض لايوجد في داخلها، الا من حيث ان ذاتا واحدة بعينها) تشمل عنصرين (متناقضين) في آن معا (كلية الشعور بالحياة) مقابل الحالة الفردية و(المحدود في مقابل اللامحدود) و(المتناهي في مقابل اللامتناهي) و(الحرية في مقابل الضرورة) و(الظاهر في مقابل الباطن) وكذلك (الذاتي والمطلق)[6] جميع ذلك يكشف عن البنية المتكاملة في شبكة العلاقات المنطقية للمقولات ومابعدها في النظامين العقلي والمنطقي. الى مثل ذلك التفت فلاسفة الاسلام والمناطقة العرب في بغداد وقرطبة، والى مثل هذا سيتابع فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين المسيرة وصولا الى مباحث المقولات الوجودية[7].

---

(1) أيضا ص 166.

(2) أيضا ص 166-167.

(3) أيضا ص 167-168.

(4) أيضا ص 178-179.

(5) أيضا ص 181-182 كذلك هيجل: اصول فلسفة الحق مج1 ص 143 وماتلاها.

(6) أيضا ص 183-187.

(7) تناول هذا الموضوع مفصلا ولدنا الدكتور ماهر هناندة في اطروحته (الحرية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر) من قسم الفلسفة بغداد في 2000 ص 173-183 بأشراف د.علي حسين الجابري.

خلاصة القول:

إن الإنجاز المقولي الارسطي قد وجد عناية متميزة من المفكرين العرب في العصرين (الهيلنستي والسرياني) ثم العصر العربي الاسلامي وباقسامه الثلاثة بعده الشرط الاول لدخول علم المنهجيات المنطقية للفلسفة والعلوم جاء اهتمام (كانط) بهذا المبحث ليكشف لنا اهمية اللواحق (مابعد المقولات) ممثلة بـ(التقابل والتناقض والتضاد) وبالكيفية التي وصل بها، عبر حوار شائق بين كل من ابن سينا وابن الطيب والغزالي، بتوسط ابن رشد ووصولا الى المدارس الاوربية ولاسيما المدرسة الكانطية لتجد في الجدل الهيجلي ثم الماركسي فرصا ذهبية لتطور هذا الميدان المنطقي الذي لم يتوقف حتى يوم الناس هذا وجدنا في مئوية كانط الثانية فرصة لتذكير الدارسين فيها لتعزيز الاتجاه التكاملي النقدي الذي يفحص سيرورة البحث الفلسفي في صورته الانسانية، بما يحرره من احادية النظرة او (المركزية الاوروبية) او الانغلاق. ولبيان العلاقة الفكرية بين الحضارتين العربية والغربية على مرّ العصور والدهور[1] ذلك هو منطق العلاقة، حضاريا وجغرافيا حاولنا التذكير به هنا بهدف استكمال لوحة المعرفة الانسانية وحواراتها.

---

(1) حاولنا في كتابنا الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان بغداد 1985 ص 5-218 بيان ذلك الحوار في التاريخ القديم مثلما هو في الحقبة الوسيطة والحديثة وفي عالم اليوم وان اختلفت اتجاهاته وآلياته، مادام موقع الوطن العربي منح انسانه فرصة أن يكون منتجا حضاريا وموصلا ومستهلكا.

الفصل الثاني

كانط ومثلث الحداثة، دراسة للمشروع التنويري

وصيرورته الفلسفية

المقدمة:

(الذات والموضوع) مسألة تحكمها علاقة يتوقف عليها حكم النص على واحد من الاسس: اما ذوبان الذات في الموضوع، او حرية الذات وتفوقه على الموضوع او تفاعل الذات مع موضوعه ان كان الموضوع (لوحة) او (مجتمع) او (طبيعة). هكذا نشأت اشكالية البحث في (الانسان، والعقل والحرية والعلم والارادة والمعرفة والمؤسسة) إلى جانب البحث في (الطبيعة) (أو عموم الوجود الميتافيزيقي).

وعلى ضوء هذه الرؤية اعاد الفلاسفة قراءة (نوع العلاقة) وبنيتها، وثمارها! وادوار (القوى المساعدة) فيها (اجتماعية، تربوية، دينية، سياسية، اقتصادية، قانونية) واثرها في نمو ذلك الانسان داخل شبكة العلاقات الممتدة من الاحساس الاولي، حتى السمو العقلي (الترنسندنتالي) وهو يصوغ فكرته عن (الطبيعة وما بعدها) بحثا عن قيم الحق والعدالة والخير والجمال. فكيف يكون ذلك الانسان ومتى يكون في وضع (ايجابي) يفصح من خلاله عن مكونات وعيه، وذاته افصاحا يشع ابداعا على (موضوعاته) او اقل بيئته (الاجتماعية/الحضارية) وبيئة (الطبيعة/المعرفية)؟ ذلك هو السؤال الخالد في الفلسفة! والاجابة متطورة متبدلة بتطور الوعي وشروط الحياة، ونوع (العلائق) التي ولدت اشكالية (السببية) فيما بعد! مثلما تولدت عنها منظورات (واقعية/عقلانية) و(فوق واقعية) ميتافيزيقية لا يخلو مضمونها من مقدمات مشروعة وان اختلفنا مع اصحابها بسبب تنوع اجوبتهم وتوتر (عقلانيتهم) بين سؤال الذات (الوعي) ومشكلة (الوجود والعدم) أو (الصواب والخطأ) أو (الخير والشر) او (الجميل والقبيح) او قل هو التوتر في علاقة (الذات بالموضوع) او (الحدث بالوجود) او (الانسان بالاله) في لحظة انتقالية من المرئي الى ما خلفه ومن الماورائي الى ما بعده أي الارتقاء الى ماوراء وراء الطبيعة! حتى بدت هذه التصورات التي انشغل بها (العقل الخالص) مجموعة من (المتناقضات) التي لا تتقاطع من حيث النتائج بل تتكافأ فيها عناصر

(القوة والضعف) بنفس المقدار الذي ينطوي عليه كل طرف من اطراف (المعادلة) -المشكل- من القوة والوهن! ولم يعد الامر كما وجده ارسطو في (الصعوبة المعرفية) الناشئة من تعادل الادلة (المؤيدة والمعارضة) للموضوع الذي نتأمله!. فيصعب معه الاجابة عن سؤال اين الصواب واين الخطأ! مادام المطلوب من (العقل) ان يجيب؟ ومن تراكم هذه الاجوبة الفلسفية على مر العصور استقامت فلسفات ونظريات واراء. الجديد فيها دوما لا يقتصر على (الفكر بذاته) أو (الشيء بذاته) داخل دائرة (الميتافيزيقا) بل تعداه الى اسئلة العقل عن (الإنسان، والحياة والمجتمع) فالانسان يفتش عن ذاته الانسانية وكينونته الوجودية، وذخيرته المعرفية المتناسلة عبر حوار لا ينقطع مع الاجيال! بمعنى ان الفلسفة لا تكتفي بالتفلسف في قضايا الكون وأصله، والوجود وطبيعته، اذا ما غلب عليها، السؤال الباحث عن (موقع الانسان في هذا الوجود، وموقفه منه، ودوره فيه) في لحظة تحرره من (عقدة الجبرية والعلاقة العضوية مع الاشياء) تلك الجبرية التي قيدت وعيه ردحا من الزمن! وشلت يده، وعقدت لسانه! لكنه بعد حين وعى وكتب وقال رأيه! اما الان فكيف يمارس الانسان انسانيته، وكيف يدير علاقته مع المحيطين (الانساني) و(الكوني)؟ نطرح هذا السؤال بعد ان فقد ذلك الانسان ثقته (بالمؤسسات) التي ظن انها ما قامت الا لتكون عونا له لا عليه، فمأساة الانسان نشأت من اكتشافه (خيبة الامل) في (العقل) ذاته، والعلم (ذاته) و(الطبيعة) ذاتها و(المجتمع) ذاته، الخلل في العلاقة معها جميعا، تحولت الى عبء (سلطة) عليه. وقيود تريده ان لا يغادر اوامرها ونواهيها واحكامها المطلقة، لا فرق ان كانت سلطة (اجتماعية ام سياسية ام دينية ام اقتصادية ام قبلية، وحتى علمية). فما العمل؟ وكيف السبيل الى (مصير) و(حياة آمنه مطمئنة سعيدة) تتكافأ فيها قدرات الانسان مع سعادته! التي تتأطر بالارادة الحرة، والتفاعل المنفتح مع البيئتين (الاجتماعية) و(الكونية)؟ انه كيف الانسان والمؤسسة ونوع الخطاب (العلاقة) فيما بينهما!

هذا هو جوهر النزوع الانساني نحو حياة كريمة بعد ان تهشمت ثقته بالاجوبة المألوفة والعلاقات العضوية! مما يوجب (التنوير). وعن الامس قل كيف تعامل كانط مع هذه (الاشكالية) وهو يؤجج شرارة التنوير؟ لكن السؤال الاهم هو: هل بدأ هذا المفكر من فراغ (ظلام) ام ان ثمة تراكم معرفي وصل اليه، فقدح في دواخله شرارة الوعي الانساني ليعلن في العقدين الاخيرين من القرن الثامن عشر مشروعه التنويري الذي يتوحد فيه (الاجتماعي والعلمي والعقلي) فكان الخطاب موجها للجميع!

انطلاقا من هذا التصور سنتفحص هنا مفهوم (الاستنارة) وحدودها (المعرفية والزمانية والمكانية) لكي يخرج كانط بالانسان من (شئ ينتظر المصير=الموت) الى موجود يحاول ان يملأ الحيز (الزماني/المكاني) بين (الميلاد والموت) بما يجعل من المصير مدعاة للفخر حين يتحول الانسان من وجود مادي الى كيان معنوي، تلك هي حلقة الوصل التي ادركها كانط بين (المادي والعقلي) بل بين (الطبيعي وما وراء الطبيعي) او قل بين (المتغير والخالد) وهو امر سبق وادركته (الاستنارة العربية) الاسلامية في واحدة من اجمل القواعد "اعمل لدنياك كأنك تعيش ابدا واعمل لاخرتك كأنك تموت غدا".

ونحن نعلم ان بين (الدنيا والاخرة) فلسفيا، هو الذي بين (الطبيعي وما وراء الطبيعي) وفي ذلك اختلفت وجهات نظر الفلاسفة وارباب الحكمة والكلام واذا لم يكن كانط مخترعا لسؤال التنوير في حقبة التحولات الكبرى في زمانه فما هو شكل (الحداثة) التي سبقته ومهدت له، وان هي فقدت بعض توهجها الى حين وصولها إليه؟ ليعيد هو صياغة السؤال التنويري من جديد بشكل يستجيب لمنطق المعرفة والتغير، بين السياسة والدين والحكمة والعلم! وهو القريب من ثورات الفيزياء، من غاليلو وكبلر وكوبرنيكس حتى نيوتن ولايبتز وهيوم من الدائرة العقلية/المعرفية (العقلية/التجريبية)! بعدها أي بعد قرنين من الزمن على السؤال التنويري لكانط من حقنا ان نطرح السؤال الاتي ماذا حل بذلك السؤال، بعد

ان عاشت الانسانية ثلاث ثورات (صناعية واجتماعية وعلمية)؟ هذا على سبيل (العموم) وكيف انتهت الثورات الاجتماعية العاصفة على سبيل الخصوص (التي حذر كانط من مخاطرها على جدل النهضة والتطور) تلك التي عاصرها وراقب آثارها او تلك التي لحقت بعصره؟ والقارئ الفاضل يتذكر (الثورة الفرنسية والثورة الامريكية، والثورة البولشفية).. وصولا إلى (الثورة الليبرالية) وما انطوت عليه من زحزحات في الوعي والقيم والمزاج والقناعات! والمصير! مثل ثورة (التقنية/الانفوميدية/المعلوماتية/الرقمية) واطارها (الكيوسي= الفوضوي) الذي نعيشه اليوم جميعا.

نعم، ونعم ونعم! ماهو مصير السؤال التنويري الكانطي، من وجهة نظر العقلانيين النقديين المعاصرين؟ في زمن العولمة او مابعد الحداثة او قل (الحداثة الثالثة)؟ أسئلة سنقف عندها بعد حين! واذا كان قانون (الحوار الفلسفي) و(التراكم المعرفي) و(الاستنارة العلمية) هو الذي ينظم (العلاقات) فيما بين الشمال والجنوب، فما هي قنوات ذلك الحوار والياته ونتائجه؟ اسئلة نحاول فحصها في اطار من (جدل التنوير) المركب الذي يستجيب لسلسلة من المعاملات الفكرية والحضارية المتناسلة جيلا بعد جيل والعقل الانساني يجاهد للامساك بزمام الامور كيلا يغوص في وحل (الفوضى والضياع والتيه والاغتراب الاخلاقي العام) تحت دواعي (النزعة الكلبية dogmatisrn في عالم اليوم بعد ان اقيمت سرادقات (العزاء) لنعي (الضمير الاخلاقي) لفرط ما تعرض له الانسان من ضغوطات وتحديات وخيبات امل وتشين؟ انتهت به الى (هوة المصير النفسية) ام هل كتب على (البشرية) ان تدخل تجربة التيه لالف عام ثمنا (لتيه بني اسرائيل النفسي)!؟

ام هل نصدق احبولة من قال عن الالفية الثالثة (بانها بداية العصر الشيطاني) كرد على (حقبة الرحمن) التي بدأت مع السيد المسيح عليه السلام منذ الفي عام! متناسبا السؤال الابراهيمي الخالد عن السر الكامن وراء المحسوس والمرئي والمتغير والفاني والجزئي والمنفعل والساكن والوقتي! والذي لولاه لما كان هناك

من معنى للحياة الانسانية المتدفقة حيوية ولا للتصورات العقلانية الكبرى عن رسالة وجود الانسان على هذه الارض؟ السؤال نفسه يتكرر بعد اربعين قرنا وهو نفسه الذي كرره الانبياء والمصلحون والحكماء والعلماء طوال هذه الحقب، ووصل الى البيروني والغزالي وابن الطيب وابن رشد.. ثم الى كانط وهيجل.. الى يوم الناس هذا والى مستقبل الانسان الاتي مهما امتد! فاين يكمن الخلل؟ هل في الانسان ام الظروف ام المجتمع ام المؤسسات ام الدولة ام القانون؟ او قل بين الانسان وضميره وعقله من جانب وبين غاياته، الاجتماعية/الانسانية والكونية والمؤسسية من جانب اخر؟ اسئلة تتابع اسئلة والاشكالية واحدة نشأت بسبب اختزال المشكلة من اسبابها الاجتماعية والسياسية والحضارية والنفسية الى الاسباب (الجبرية) التي اريد لها ان تتملص من مسؤولية (الظلم) الذي يتعرض له الانسان! مع ان الـلـه سبحانه وتعالى بقول بسم الـلـه الرحمن الرحيم.

"ان الـلـه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (الرعد 13/11) مما يعني ان جوهر المشكلات نشأ من جراء اختلال (العلاقة) بين اطراف المعادلة الحيوية كافة او قل بين عناصر الوجود الانساني والكوني وعوامله حتى بدت الاشكالية (ذرة في محيط لتعبر عن مكنون ذلك المحيط) بمناسبة مثل مئوية كانط؟ ويبقى السؤال الذي يؤرق العقلاء! لا عن مظاهر التنوير قبل كانط، او معه؟ فتلك مسألة سنقف عندها باجتهاد متواضع، لكن الاهم هو: ما هو مصير السؤال الكانطي في عالم اليوم؟ إن كان (حداثويا غربيا-أمريكيا) أم جنوبيا إسلاميا عربيا؟ عندها يليق احتفائنا بالسؤال التنويري الكانطي، بعد جميع هذه السنين وهو ينطوي على مغزى فلسفي، اجتماعي، انساني، مدني، مستقبلي، تثويري! حرصنا على ايراده هنا في اطار (مثلث الحداثة) فعسانا نوفق.

توطئة: التنوير أو الحداثة في الفلسفة الحديثة

عد التنوير بمعنى التوجه المادي/الطبيعي/التجريبي الواقعي الحسي الرافض لكل ما هو ديني، او ميتافيزيقي[1] فعصر الانوار في مفهوم الماديين بعامة والماركسيين على وجه الخصوص، هو اساس الفكر النقدي اللاديني الذي يرفض مقولة السبق المثالي او وجود (المقدس) بل يتعامل معه على اساس انه تاريخي انساني[2] تحت دعوى (نقد الكنيسة) المتحالفة مع (الاقطاع) او (البرجوازية) بهدف (التخلي عن جميع الاوهام) التي تحدث عنها فرنسيس بيكون بعد ارسطو[3]. مع ان لا جامع يجمع الفيلسوفين زمانا ومكانا او منهجا جميع ذلك جرى تحت دوافع (النزوع العلمي) في المعرفة وامتلاك اليقين. ان الدوغمائية (الماركسية) كما قدسها بوليتزر انتهت به الى الاعلان على رؤوس الاشهاد "ان فلسفة الانوار بدحضها اللاهوت والميتافيزيقا قضت على هالة التقديس الالهي "انها حملة عملية ضد (التعصب والظلم والبربرية) [4]لذلك يقول في مقدورنا ان نتتبع فلسفة الانوار.. بدءا من عصر النهضة مرورا بمونتاني، ورابيليه ووصولا الى ديكارت وباسكال)[5] كتراث ممهد لها متغافلا عن كانط لانه (غير فرنسي) والالمان على خصومة معهم في الحرب الثانية. فالانوار اذا فرنسية المنبع مقترنة بثورة عام 1789 الشهيرة[6]

---

(1) جورج بولتيزر، فلسفة الأنوار ترجمة/جورج طرابيشي، دار الطبيعة بيروت 1974 ص 7-9.

(2) أيضا ص 10-11.

(3) أيضا ص 13-15.

(4) أيضا ص 23.

(5) أيضا ص 24.

(6) بوليتزر: فلسفة الانوار ص 32-33.

وينظر لها على انها حرب مستمرة على الكهنوت[1] بهدف قطع كل صلة للغرب بالماضي الديني (المظلم)[2].

ومرجعية بوليتزر في ذلك ليس التراث الفلسفي العلمي الانساني انما قول انجلز حين قصد (الانوار في العلم الذي يتمرد على الكنيسة)[3] وبالتالي فأن الماركسية هي وريثة تلك المادية "وهي بذلك حاملة لراية التنوير والثورة على كل ما هو رجعي كنسي، اقطاعي، برجوازي"[4] مثالي.

هكذا "بفضل الاشتراكية العلمية حملت الماركسية الى الانسان انوار العلم لا بصدد مصائر الطبيعة فحسب، بل أيضا بصدد مصائره هو بالذات كذلك تلقت مشكلة ملكوت العقل في المجتمع حلا عقلانيا، بدورها" اذا ما تحقق" الغاء استغلال الانسان لاخيه الانسان"[5] انها ثورة التحرير من الاستغلال والاستبداد.

ولا نلوم بوليترز الذي كان يتهيأ لمقاومة النازية الى حين اعدامه رميا بالرصاص عام 1942، وهو يكتب بمناسبة مرور (150) عاما على قيام الثورة الفرنسية، بروح الاعتزاز الوطني مع ذلك يشير وهو يعيش اجواء الحرب العالمية الثانية وممهداتها اشارة خجولة لتنويرية المانيا بعدها قبسا من وهج الانوار الفرنسية قائلا عن الحركة التنويرية" تلك الحركة التنويرية **Aufklarung** التي تعيد الى الاذهان اكبر اسماء الفلسفة الكلاسيكية والادب في المانيا ابتداء من كانط وغوتيه وصولا الى هيجل الذي كان يرغب على الدوام في المزيد من الانوار[6] ويبدو ان وضع كانط في دائرة (المثالية الالمانية الكلاسيكية) كان وراء جعله تابعا للتنوير

---

(1) أيضا: ص 26-31.

(2) أيضا ص 37.

(3) أيضا ص 34.

(4) أيضا: ص 42-43.

(5) أيضا ص 46.

(6) أيضا ص 52.

الفرنسي، فحين تتحدث الموسوعة الفلسفية الماركسيه عن جدل التناقض المادي تقول "مقولة في الجدل تعبر عن المصدر الباطني للحركة وجذر الحيوية ومبدأ التطور جميعا وادراك التناقض في اشياء وظواهر العالم الموضوعي هو ما يميز الجدل عن الميتافيزيقيا، الجدل بمعناه الدقيق: هو دراسة التناقض في جوهر الاشياء ذاته" (وهي واحدة من قواعد عمل كانط في كتابه نقد العقل الخالص) ثم تقول الموسوعة:

"وان التناقضات الجدلية المنعكسة في الفكر والمفاهيم والنظريات يجب تمييزها عما يسمى بالتناقضات المنطقية التي هي تجليات للتشويش وعدم الاتساق في التفكير"[1] من غير ان تشير هذه الى مفاهيم مثل الحداثة والتنوير وعصر التنوير او الاستنارة لان الامر يتعلق بمؤسس المثالية النقدية المتعالية وصاحب النزعة اللا اولية"[2].

وحين تتحدث هذه الموسوعة عن كانط في نقد ملكة الحكم وعلم الجمال تقول انه" قدم مبدأ القيمة الذاتية لكل فرد التي لا ينبغي ان يضحي بها لخير المجتمع ككل" وفي علم الجمال اعلن "إن الشعر هو الشكل الاعلى للفن قادر على ان يصور المثل الاعلى" كما تحدث عن دور التطاحنات (الصراعات والحروب الدامية) في السيرورة التاريخية للحياة الاجتماعية، والحاجة الى سلام دائم، وعد التجارة والاتصالات الدولية ذات منافع متبادلة"[3] للدول مما كان له اثر بالغ في التطور اللاحق!.

---

(1) جماعة من العلماء السوفيت: الموسوعة الفلسفية باشراف م. روزنتال، وب يودين: ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط6 بيروت 1987 ص 143.

(2) أيضا ص 387-389.

(3) أيضا ص 388.

مع ذلك تحدث الماركسيون عن الكانطية الجديدة وهي تسعى الى تطوير العناصر المادية والجدلية في فلسفة كانط، لكنها كانت تحمل في طياتها خصومة مع الماركسية من جانب ولاهتمامها بفلسفة القيم من جانب اخر"[1].

وحين نفحص (الموسوعة المختصرة) نراها على الضد من ذلك تتعامل مع التنوير الكانطي بعده الرحم الذي نمت فيه بذرة الحداثة فالخبرة الاخلاقية والجمالية توجب تأكيد: مبدأ الشخص ان يكون اخلاقيا اذا تماشى مع القانون الاخلاقي، والجمالي والقاعدة الكانطية تقول "اعمل بحيث تعامل الانسانية ممثلة بشخصك، وفي الاشخاص الاخرين جميعا لا باعتبارها وسيلة فقط، بل (بعدها) غاية"[2].

و"الانسان بما انه كائن ظاهري (فهو) خاضع للضرورة السببية ولكن بما انه كائن باطني (الشئ بذاته) فانه حر وهو لايعرف ماذا تكون حريته، بيد انه يعلم مع ذلك انه حر، والمنطقة الوسط الناشئة بين الظاهر والباطن، او بين الضرورة والحرية كما يراها كانط تتجلى في (اتساق الحرية الاخلاقية مع نظام الطبيعة)[3] واذا كانت (حرية الارداة) والضرورة تقع ضمن متناقضات العقل المحض كما يراها كانط في نقد العقل النظري، فانه في نقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم انما يقف مليا عند القانون الاخلاقي والشخص (الانسان) والواجب والقصد[4] بالصورة التي ستشكل اسس مقاله في التنوير (الآتي).

---

(1) أيضا ص 387-389.

(2) جماعة من الإنجليز: الموسوعة الفلسفية المختصرة: ترجمة جلال العشري وجماعة بإشراف زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة 1963 ص 253.

(3) جماعة الموسوعة الفلسفية المختصرة ص 254.

(4) أيضا ص 252-254.

إذا كانت صيرورة التنوير الكانطي قد ربطت بين جميع الفلاسفة النقديين اللاحقين، فأن نيتشه"[1] يمثل العلامة الاخيرة لنداء الحداثة في القرن التاسع عشر ولكن بصورته العدمية وفي القرن العشرين وجد (ماكنتير) ان ماركوز (مدرسة فرانكفورت) خلال الفترة (1933-1938) قد كرس كتاباته" للدفاع عما يعتبره النواة العقلانية للفلسفة الاوربية القديمة في وجه اللاعقلانية المعاصرة"[2] بعد ان وضع على رأس قائمة الفلاسفة الكبار (ارسطو وكانط وهيجل)[3] ثم يستدعي النص الاتي لكانط الذي يقول فيه "اننا انما نتمكن من فهم العالم ومعرفة الحقائق المتعلقة به لان العقل يستعين في فهمه بمجموعة من المقولات التي تنظم وتضبط بها ما يستوعبه من خلال الخبرة. فالخبرة لا تأتي مطلقا بشكلها الخام، بل من خلال ما تتركه تلك المقولات فيها من اثار، اننا نختبر ونمارس الاشياء بوصفها ذات صفات وعلاقات مقررة ومحددة لان البنية المفهومية التي يفرضها الفكر (العقل) على العالم يعطي اطار محددا لما يكون، لولا ذلك دون اطار. اضف الى ذلك ان مقولات الفهم تثبت وتحدد تحديدا نهائيا ويكون العقل نفسه ذا محتوى وتركيب محدد غير قابل للتغير"[4] ووافقه هيجل في مسألة (البصيرة المركزية) لكنه خالفه فيما بعد من زاويتين الاولى: كون كانط طلب التمييز بين الواقع كما نعيه (ندركه=نستوعبه= نتصوره) والواقع كما هو بالفعل (حقيقة موضوعية/خارجية) والحقيقة اننا لانعرف من الواقع الا الذي نعرفه.

---

(1) سعاد حرب: في الفرد والحداثة عند نيتشه: مجلة أوراق فلسفية-العدد الأول، القاهرة 2000 ص 5-20.

(2) السدير ماكنتير: ماركوز، ترجمة عدنان الكيالي، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط2 بيروت 1972 ص9.

(3) أيضا ص 10.

(4) ماكنتير: ماركوز ص 35.

اما الثانية فأن هيجل يهاجم المقولات ومتناقضاتها لانها مجردة من عنصر الزمن وانها غير قابلة للتغيير وان تاريخ الفكر هو تاريخ بني ومفاهيم متغيرة[1].

فما هي حقيقة النزعة التنويرية الكانطية؟ ولماذا اتجه الى الانسان والدولة؟ الجواب على ذلك السؤال سنجده في المبحث الاتي:

أولا: الحداثة الكانطية ومشروعها التنويري

على الرغم من النعوت التي اطلقت على الفلسفة الكانطية (الانتقادية) احتلت اسئلة الانسان والسعادة والجمال والحكم والحق والحرية، والعقل، موقع الصدارة عنده لكي يخرج من (جب التنظير الميتافيزيقي، والعقل المحض والمتناقضات) الى شمس الهموم الانسانية الحيوية في حقبة لونت عصرها بالوان الثورة الامريكية في العالم الجديد والثورة الفرنسية في العالم القديم وما رافقها من صيرورات سياسية ومعرفية وحقوقية متنوعة! ويخلص المتأمل لمقال كانط (عن ماهية عصر التنوير) بما يأتي:

1. الخطاب يدور حول (الانسان: الوعي والعقل والحرية) لكي يدرك ذاته وحقيقته ويعبر عن ارادته وفرادته في اطار من:

(أ) فهم دوره الاجتماعي المدني وبانه قادر على تخطي عوامل قاصريته الحيوية.

(ب) التذكير بدور(العقل/البلوغ) للخلاص من قيود التبعية والاستكانة وامتلاك مقدمات (العقلانية الاجتماعية) وصولا الى (عقلنة مؤسسات المجتمع) بمعنى انه مطالب في ان يقنع الدولة ومؤسساتها ببلوغه (سن الرشد).

(1) أيضا ص 35-36.

(ج) إدراك شرط (الحرية) الذي من غيره يتحجر الوعي داخل الافراد ويبقى الانسان سلبيا عبدا قاصرا وتابعا ومنفعلا ومقيدا.

(د) ليقول للإنسان (الجماعة) عليك ان تبادر للخلاص من قيودك (النفسية) والسياسية والانطلاق باتجاه الافق الانساني متسلحا بالعقل الحر، وبالعلم اليقيني والتكنولوجيا الجديدة.

2. اما اسباب هذه القاصرية فيوزعها كانط على مستويين:

الأول: ذاتي تطبع عليه الانسان بسبب الظروف المقيدة له وبحكم التربية الاسرية والكنيسة (الدينية) والمؤسسات الرسمية.

الثاني: موضوعي فرضه جماعة من (الاذكياء/الاقوياء) بحكم هيمنتهم على (مقومات السلطة والادارة) على اختلاف انواعها دينية وسياسية واقتصادية لفرض سطوتهم على الاخرين. ومثل هذه السطوة (غير العادلة) من جانب اصحابها كما يراها كانط لأنها:

أ) لا تدلل على عقلانية ممارسيها، ولا على علمية (رجل الدين) الذي يمارس طقوسه في الكنيسة، وهو على خلاف مع مضمون رسالته الرسمية.

ب) لا تعبر عن احترام الناس للحاكم الذي يمارسها ويسوس الناس بها كما يساس القطيع في البرية.

ج) لا يعني ان القائد العسكري (الصارم) بقادر على توظيف طاقات (المطيعين والقاصرين) لتحقيق الفوز في المعركة، بسبب الغائه لارادات المواطنين (المقاتلين).

فمثل هذه المناخات (المقيدة) ذاتيا وموضوعيا تحول دون تحرر الطاقات الانسانية مما يحاول دون التقدم"[1].

(1) عمانوئيل كانط: ما هو عصر التنوير ترجمة يوسف الصديق، مجلة الكرمل (ملف كانط-فوكو) ص 60-61.

3. ان الفرد = والجماعة، لاقدرة لهم على دخول (عصر الانوار) الاعلى وفق اليات وادوات وشروط، غابت من العصور المظلمة مثل:

أ) محبة العلم، والتعلق بالعلمية والحقيقة وحق الاختيار.

ب) الشعور بما يشعر به (المواطن الراشد) القادر على التوفيق بين (حقوقه وواجباته) بامتياز واعتزاز بحريته المسؤولية وقدرته على اعلان موقفه (المختلف) عن غيره بفضل نسبية الحقيقة الحيوية، والاعتراف للجميع بحق الاختلاف.

ج) الشعور بالانتماء الى (مجتمع مدني) تتيح مؤسساته قدرا من الحرية لمواطنيها لكي ينتزعوا من دواخلهم الخوف والسلبية والتردد. والخطاب هنا يخص حتى اولئك المسؤولين عن الاديرة والكنائس المختلفة ممن عليه ان يتحلى بقدر من العقلانية والعلمية والاستقلالية والشجاعة، بين ما يفرض عليه رسميا وبين ما يراه بعقله وضميره من حقائق اخرى. نعم عليهم ان يعلنوا رأيهم بصراحة وشجاعة وشفافية ووضوح خارج منطق (القسر) والاملاءات والاوامر والنواه التي عفى عليها الزمن انها دعوة للاجتهاد الديني/العقلاني/الحر. لكنه اجتهاد في مورد (النص). ان كانط يرى ان (المجال الديني)[1] هو الأكثر أهمية في عملية الاستنارة المنشودة للخروج من قيود العقائد التي عفى عليها الزمن والتعلق بروح التنوير والتجديد والاصلاح، انها دعوة الى نوع من (العقلنة) في المضمون الروحي حفاظا على البعد الاخلاقي الذي ينشده كانط في عموم فلسفته ولعموم الناس والعصر.

---

(1) عمانوئيل كانط: ما هي الأنوار (مع نص فوكر) تقديم جميل قاسم، ترجمة جميل قاسم ويوسف الصديق وشربل داغر، دار الأنوار بيروت ب ت ص 29-46.

4. اما اخطر معيقات التنوير عند كانط فهي دولة مستبدة ومؤسسات قمعية وحاكم جاهل. اما حين يكون (رأس الدولة) مستنيرا محبا للعلم، عاقلا فاضلا فانه يوفر على مواطنيه الجهد والوقت لكي ينتقل بهم الى عصر الاستنارة الحقة وحرية التعبير عن ارادتهم وحث المؤسسات على ترسيخ تقاليد المجتمع المدني المتضامن والممارسة الديمقراطية الصحيحة! وحث الناس على مواجهة الاخطاء وكشفها بشجاعة ومسؤولية وشفافية واصلاح الخلل. فمثل هذا (الملك) يسهم في انضاج شروط الدخول الى عصر العلم والمعرفة والتنوير، ويرتقي بمجتمعه مراتب التقدم والسمو.

5. صحيح، ان الافراد او الجماعات، الساكنة والقاعدة أي: (القاصرة) ممن اعتاد على الرتابة (الجمود) اذا ما امتلكوا ارادة النهضة والتقدم سينكفون في خطواتهم الاولى باتجاه الاهداف الانسانية المشروعة: لكنهم سرعان ما يثقوا بانفسهم لبلوغ المزيد من الاهداف (التربوية والاقتصادية) التقدمية اذا ما اصروا على حمل مشاعل العلوم والحكمة وانطلقوا من ارادة قوية في الانتصار على اسباب ضعفهم وامتلاك عناصر قوتهم وحيويتهم في الحياة الحرة السعيدة والكريمة.

6. وان كان كانط داعية تغيير وتطور لكنه يحذر من مخاطر النمط (الثوري) منه الذي قد ينتهي بالمجتمع والافراد الى فوضى عارمة يصعب السيطرة عليها، تهدد مسيرة التقدم الجتماعي، مما يوجب اعتماد اسلوب التغييرات التدريجية المعقولة لصالح التقدم الموضوعي لتحقيق نهضة المجتمع ونضوج المناخ الانساني للاجيال المتعاقبة وللتغير. ومن اجل احكام منطق التقدم لابد من ضبط شروط التغيير هذه على الصعيدين (العام) و(الخاص) يقول كانط:

أ) "فالاستخدام العام لعقلنا (هو) الذي يقوم به المرء حين يكون عالما في اتجاه الجمهور الذي يقرأ (المتعلم) اما الاستخدام الخاص لعقلنا، فهو الذي يعطينا الحق في ممارسته والعمل به من موقع مدني"[1] حقوقي.

ب) والحرية التي ينشدها كانط لكي ندخل بها عصر التنوير يجب ان تكون بمعناها الاكثر براءة" أي التي تقبل على استخدام علني للعقل في كل الميادين"[2] على قاعدة من حسن الظن بالاخرين.

ج) اما التنوير فلا يعني عنده (الحرية المطلقة) او السائبة (الفوضوية) بل ذلك النمط الذي يؤول الى توازن (الحق الخاص) مع (الواجب) العام على وفق القاعدة التي وضعها ملك بروسيا فردريك الثاني والقائلة: "فكروا قدر ما تشاؤون، وفي ما تشاؤون، ولكن عليكم ان تطيعوا "الاوامر[3]". هذه القاعدة رقم واحد. وفي المشروع التنويري الكانطي تقول: القاعدة الثانية: "ماحرم على العشب، من باب اولى ان يبقى محرما على الحاكم". اما الثالثة فتقول على الحاكم المستنير" ان يمنع بعض (اقلية من الشعب) من حرمان البعض الاخر (الاكثرية من الشعب) بالقوة" عن ممارسة حقهم وقدراتهم وعقولهم وارادتهم ورغبتهم في التقدم[4]".

اما القانون الذي يشترطه كانط على الجميع لتحقيق الموازنة بين (العام) و(الخاص) ويعني به "احترام عقله في اللحظة التي يتحدث عن الواجبات والمحرمات"[5] وكيلا يظل الانسان قاصرا جاهلا، والكلام موجه الى رجال الدين

---

(1) كانط: ما هو عصر التنوير ص 61 ثمة ضعف واضطراب في ترجمة النص من الفرنسية، جعل عباراته مفككة، مع إن المترجم من المعروفين في هذا المجال.

(2) أيضا ص 61.

(3) أيضا ص 65 وهامش 3.

(4) كانط: ما هو عصر التنوير: ص 62.

(5) أيضا: ص 63.

العلماء حصرا. فيقول: "اما الادعاء القائل بان الاوصياء على الشعوب (في الامور الدينية) لابد ان يظلوا قصرا هم انفسهم. يعد سخافة ساهمت في تأييد السخافات الأخرى"[1] وترسيخ روح الجهالة، والبقاء في الاقبية المظلمة للعصور الوسطى.

7. ولاستيعاب الدلالة التنويرية للتاريخ وسيرورته بين الاجيال وجد كانط (وهو يراقب إيقاع القرن الثامن عشر وفي لحظة استشرافه للقرن التاسع عشر) ان منطق التواتر التاريخي يوجب تغييرا نوعيا على صعيدي (الزمان/المكان) والانسان" وذلك لانه من غير الممكن لقرن ما ان يولد اتفاقا يقّيد القرن الذي يليه، بوضع يجعله غير قادر على توسيع معارفه.. ويحرمه من التخلص من اخطائه والتقدم بصفة عامة على (طريق) التنوير انها لجريمة في حق الانسانية التي يحملها قدرها الاصيل، نحو هذا التقدم بالذات"[2] من غير خوف او تردد او جريرة.

8. ولكي يمنح كانط هذا الاستنطاق للتاريخ والمستقبل روحه العملية والتربوية قال: انه يحق للخلف ان يرفض تماما مثل هذه القوانين (اذا ما تجاوزها منطق الزمن) وان يحتج (على ذلك) بجهل من قام بسنها (شرعها) وطيش دوافعه".

ووجد أن حجر الزاوية في كل ما يمكن تقريره لصالح الشعب واجياله المتعاقبة وبعيدا عن (منطق الوصاية) انما يلخصه المبدأ الاخلاقي الاتي" هل يقبل هذا الشعب، ان يهب نفسه قانونا (للتخلف) كهذا القانون"[3]؟ ام انه يحرص على وجود قانون (للتقدم والرقي)؟ قطعا سيختار الاحتمال الثاني ان كان شعبا ناضجا عاقلا.

---

(1) أيضا ص 62.

(2) أيضا ص 63.

(3) أيضا ص 63.

9. العقل يقول: ان لكل حقبة قانونا يتطور بحسب تطور المجتمع ويتغير يتغير ايقاع حياة الناس سعيا وراء القانون الصالح الافضل والنظام (الاحسن)" شرط ان يترك لكل مواطن وبخاصة رجل الدين العالم الحرية في صياغة الملاحظات حول العيوب التي تحتوي عليها المؤسسة الحالية بشكل صريح وعلني كتابة وتوعية ومقترحات " حتى يأتي يوم يتقدم فيه البحث في هذه الاشياء اشواطا بعيدة تجعله يتأكد بما فيه الكفاية" فيرفع مشروع الاصلاح الى رئيس الدولة (الملك) مدعما بموافقة اغلبية اصوات المواطنين؟ المتفقين على:

أ) حماية المجموعات المتضامنة (مهنيا وفكرياُ وعقيديا وسياسيا) كل بحسب وجهة نظره من اية مخاطر او سياسيات مستبدة.

ب) الرغبة في تغيير (اداء) المؤسسة الدينية دون الزام المؤمنين بثباتها بالتنازل عن حقهم او اقناعهم بمعنى (حق الاختلاف العقيدي).

ج) الاتفاق على دستور دائم (موثوق ومصان) شرط ان يأتي في (مدة معقولة) لكي يستمر لصالح الانسان، وكل تأخير هو نوع من الاقصاء لحقوق الانسانية والاصرار على حرمانها من حق التقدم ويلحق ضررا بالاجيال القادمة" ويبقى ما حرم على الشعب تقريره محرما من باب اولى على الحاكم.. فليسهر الحاكم (الذي يستمد سلطته من الشعب) على ابقاء الاصلاح المنجز المفترض هكذا:

1- متفقا مع النظام المدني، ومستجيبا لمصالح المجتمع.

2- يتيح الحرية لرعاياه في البحث عما يجب عليهم القيام به ليحصلوا على خلاصهم الروحي (في الاخرة) على اساس ان الدين علاقة ذاتية مطلقة.

3- ان يحترم وجهات نظر الكاتبين المعبرة عن حريتهم في الحياة الكريمة لكي يتجنب النقد واللوم. ويرمي عنه تهمة الاستبداد او التعالي على ارباب القلم والكلمة[1]، اذا ما سدّ اذنيه دون نداءات الاصلاح اوالتنوير.

10. ولكي يستكمل كانط (جدل القرون) التقدمي يطرح السؤال التنويري" هل نحن نعيش نهاية القرن (يقصد الثامن عشر) بعده قرنا مستنيرا؟ "ويجيب عليه قائلا" لا! لاننا في الواقع (نعيش) قرنا يسير نحو التنوير"[2] بسبب غياب شروط التنوير مما حال بين الناس وبين "ممارسة تفكيرهم الخاص في الامور الدينية باحكام وقدرة ودون نجدة الاخرين"[3] يقول كانط (ان ممارسة التفكير الحر) هو مكسب لو توفر الان (نهاية القرن الثامن عشر). لسرنا "في الطريق نحو عصر شامل للتنوير يخرج بالناس من حالة القصور التي يبقون هم المسؤولون عنها" الى حالة الرشاد كما هو الخروج من الظمات. الى النور على هذا الاساس يمكن القول ان هذا القرن هو قرن (الدخول) للتنوير وقرن الملك" (فردريك الثاني) حصرا وما دام الامر هكذا:

أ) فالأمير الذي لا يتردد في الاعلان عن ان من واجبه عدم اكراه الناس على شئ من الامور الدينية قادر على اعطاء كامل الحرية للناس في ذلك.

ب) والذي يجعل (التسامح) شعاره اليومي يبقى مستنيرا ويستحق من معاصرية كل اجلال، كما يحظى باعتراف الاجيال الاتية بعرفانه.

ج) ومثل هذا (الملك) هو اول من يسعى الى اخراج الجنس البشري من حالة القصور هذه (وليس السيد المسيح -ع- كما سيقول هيجل بذلك بعد حين)

---

(1) كانط: ما هو عصر التنوير: ترجمة يوسف الصديق، مجلة الكرمل ص 63.

(2) أيضا ص 63.

(3) أيضا ص 64.

حين رفع بصلبه عن كاهل البشرية وطأة الخطيئة الاولى فاصبحوا احرارا.

د) وترك لكل (شخص) الحرية في استعمال (عقله الخاص) في امور العقيدة"[1] على اساس من (القناعة الشخصية).

ه) وسمح لرجال الدين العلماء ان يصرحوا بوجهة نظرهم الخاصة (الجديدة) في (الامر الديني العام) من غير ان يحملهم مسؤولية ذلك وبما يعبر عن وعيهم الحر وارادتهم المستقلة.

ان هذا المناخ (التنويري) كما يراه كانط قد بدأ بالانتشار (خارج المانيا من غير خوف على النظام السياسي) قائلا ما دامت الحكومة قوية "فلا خشية على الحكومة والمؤسسات من الحرية[2] . هذه هي القاعدة المدنية (العقلانية) التي يضعها كانط اساسا لعصر التنوير في وطنه.

11. لعل صورة المشروع التنويري الكانطي تتلخص في السطور الاتية:

أ) العقلانية والحرية والشعور بالمسؤولية ذلك هو النوع من التنوير يحرر الناس من (القاصرية) السائدة في المقاطعات البروسية.

ب) الدين وميدان التدين -الكنيسة ورجال الكنيسة، العلماء هذا هو محور الاصلاح والا "فلا مصلحة لحكامنا في ما يخص الفنون والعلوم".

ج) محور حركة ذلك الاصلاح والتنوير (رئيس الدولة) متى ما ذهب منهج تفكيره الى تشجيع التنوير.

د) ان يعترف (الرئيس) دستوريا بأن لا خوف عليه اذا ما سمح لرعاياه باستخدامهم العلني لعقولهم لكي يقدموا للعالم افضل "ما انتجوه من افكار

---

(1) أيضا ص 64.

(2) أيضا ص 64.

تشير الى بناء افضل لهذا التشريع حتى وان جاء ذلك عرضا نقديا مباشرا وصريحا"[1].

12. مثل هذا الملك، الحاكم، الرئيس المستنير:

أ) لا يخش عليه من البقاء في الظل، بفضل قوة جيشه ومنعة وطنه.

ب) شجاع، يعلن مالا تجرأ على اعلانه اية دولة اخرى قائلا "فكروا ما تشاؤون وفي ما تشاؤون وعليكم ان تطيعوا"[2] مما يعني التوفيق الواعي بين (الحقوق والواجبات).

ج) ولكن قد يبدو من المفارقة "الحصول على درجة اعلى من الحرية المدنية" مع تقييد "حرية الفكر عند الشعب"[3] كما تحرر قشرة (الجمود) الطبيعية في (الشجرة) من قشرتها الصلبة لتتيح الفرصة لطبقة جديدة من اللحاء انها" بذرة الميل والتأهب (الاستعداد) للفكر الحر "يعتاد عليه الشعب ويصبح له فطرة واعتياد وجبلة أي "يزيد الشعب شيئا فشيئا من الاستعداد للسلوك بحرية "مما يؤثر بدروه على اسس الحكم الذي سيرى فيه الحاكم من صالحه "ان يعامل الانسان كانسان وليس الة"[4].

هكذا يبشر كانط بعصر حداثوي، يعرف فيه الحاكم والمحكوم ما له وما عليه، ويخرج من سياسة القطيع الى نظام اجتماعي يحترم العقل والحرية وارادة الانسان ويفصل المقدس عن الدنيوي ويتعامل مع الحياة على وفق جدل الذات والموضوع والحرية والضرورة.

(1) أيضا ص 64.

(2) أيضا ص 64.

(3) أيضا ص 65.

(4) أيضا ص 65.

فهل ان مثل هذه الدعوات انطلقت من لا شئ، وكأن العقل الانساني قبل كانط"[1] قد اصيب بالعقم الى حين وصول النوبة اليه؟ ام ان ثمة مقدمات تاريخية وفلسفية سبقته؟ وقبل ان نتفحص نتائج السؤال التنويري الكانطي في القرنين الاخيرين الا يستوجب البحث العلمي ان نتأمل (نستذكر) حقبة (ما قبل الحداثة) الاوربية؟ وهو ما يسمى (بالحداثة العربية الاسلامية)؟ سنحاول هنا ان نوظف البحث لاكمال المشهد الفلسفي الانساني (الغائب) عن صورة الفكر الاوربي الحديث وسيرورته من جانب وننوه بالحوار الفلسفي بين حضارة الغرب وحضارة العرب اعتمادا على الجديد في دائرة البحث الفلسفي والتراثي من جانب اخر لننتقل للاجابة بعد ذلك عن مصير السؤال التنويري الكانطي في عصر العولمة والمعلوماتية والحياة الرقمية.

ثانيا: الحداثة ما قبل كانط - الشرق – اسلامية

نحن هنا بصدد حداثة تتعلق بمفهوم الانوار والتنوير والنور المعرفي (العلمي والفلسفي) العربي الاسلامي الذي اثمر حضارة راقية على صعيد (العلوم والأجوبة العقلية) على الاسئلة الكونية والاخلاقية. وهو ذات الجواب الذي وقف عليه (الافيروسيين) في الاندلس وهم يتتلمذون على (ابن رشد) ومنهجه العلمي وثورته التنويرية/الحداثوية الاولى في القرون الوسطى. حين تلاقفها الاوربيون ليستعينوا بها على طرد ظلام عهدهم ويكشفوا دروب المعرفة في ديارهم وصولا الى كانط وما تلاه.

(1) عمانوئيل كانط: ما هو عصر الأنوار/ترجمة يوسف الصديق مجلة الكرمل: يقارن مع ما هي الانوار؟ (كانط فوكو) ترجمة جميل قاسم ويوسف الصديق، تقديم جميل قاسم دار الأنوار بيروت ت ص 29-46.

لا نأتي بجديد اذا ما تحدثنا عن قصة الصراع بين (عصر التنوير الشرقي/العربي الاسلامي) والاساليب المنغلقة التي دأبت عليها المؤسسات (الكنسية) و(المدرسية) الاوربية، فهي معروفة، كما هو معروف (توما الاكويني) و(روجر بيكون) وسواهما لكن المطلوب في هذا المبحث الوقوف على صلة الوصل بين الحداثة (العربية الاسلامية-الرشدية) وحداثة الغرب (الثانية) على يد كانط التي لم تكن واضحة المعالم (الصلات) لمعظم الدراسين اذا لم نقل انها تقوم على نوع من الاجتهادات (الاحتمالات) التي يستنتجها الباحث على سبيل التخمين فيشار الى صلة (ما) لديكارت، او كانط او هيجل او ماركس او نيتشة او فولتير اوروسو... الخ. لكن الامر تغير اليوم في ضوء الدراسات المعاصرة التي راحت تفتش عن شواهد وادلة لهذا التلاقح عند هذا الفيلسوف[1] او ذلك مع الكتاب الفلاني للفارابي او الكندي، او ابن سينا او الغزالي او ابن رشد او ابن خلدون.. وسواهم.

وقبل ان نتفحص قناة الوصل هذه بين الفلسفتين والحضارتين يستحسن الوقوف عند مفهوم (التنوير العربي الاسلامي ممثلا بالنور مقابل الظلمات) (العلم والجهل):

1- **وإذا كان النور في الفكر الاسلامي**، قد اقترن بالعقل والعلم، وطلب الحقيقة، (علميا أو صوفيا) فالأقرب إلينا يتجلى في الصور التي حاول الغزالي ان ينقلها لنا في المنقذ من الضلال وهو يسعى الى "ادراك الحقيقة (بمعنى) خروج من حال الشك والظن والسفسطة الى "رؤية الحقائق" قائلا "هو نور

(1) منها على سبيل المثال لا الحصر: ما ورد في ملف ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب بجزئين إصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (مع دار الحكمة التونسي) إعداد مقداد عرفة منسية تونس 1999 ج1 ص 17-526 و ج2 ص 13-718.

يقذفه اللـه في القلب"[1] حتى يصف لنا الغزالي هذه المهمة التنويرية بذات الكيفية التي وجدناها عند كانط قائلا "اقتحم لجة هذا البحر العميقة واخوض غمرته خوض الجسور لاخوض الجبان الحذور واتوغل في كل مظلمة واتهجم على كل مشكلة واتقحم كل ورطة واتفحص عن عقيدة كل فرقة واستكشف اسرار مذهب كل طائفة لاميز بين محق ومبطل". ومثل هذا الاصرار على طلب الحقيقة والتحرر من الجهل وان ورد بصيغة (فردية) لكنها تنطوي على رسالة تنويرية دفعت بالغزالي الى الهجرة والترحال وهو في نهاية القرن الخامس الهجري على امل ان يكون داعية اصلاح مطلع القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي فيقول: عن "النور الذي قذفه اللـه تعالى في الصدر، ذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف" وبفضله "لا اغادر باطنا الا واحب ان اطلع على بطانته ولا ظاهريا الا واريد ان اعلم حاصل ظهارته ولا فلسفيا الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلما الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته" والشئ نفسه مع الصوفية والمتعبدين والزنادقة[2].. الخ هكذا جعل غايته طلب حقيقة العلم.. للامان من الخطأ والثقة بما يعرف[3] منطلقةُ في ذلك المشروع النوري في القرآن الكريم"[4] القائل ﴿"لقد جاءكم من اللـه نور وكتاب مبين﴾"[5] ونداء التحرير الإنساني ﴿ يخرجهم من الظلمات الى النور ﴾[6] لاقتران هذه العملية بالعلم

(1) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تقديم د. عبد الحليم محمود ط4 الانجلو- المصرية، القاهرة 1964 ص 17.

(2) أيضا ص 12-13.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال ص 14.

(4) أيضا ص 12-14 وص17.

(5) المائدة، 15/5.

(6) البقرة 257/2 ومثلها في المائدة 16/5.

والعقل والتحرر من الجهل والجاهلية والتفكير في قضايا الكون والانسان والمصير لهذا السبب عرف الجرجاني (النور) بأنه: كيفية تدركها الباصرة أولا.. وبواسطتها سائر المبصرات" ثم يجعل (نور النور هو الحق الالهي)[1] الذي نزل على موسى عليه السلام في قوله: ﴿ إن أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾[2] وعيسى عليه السلام في قوله سبحانه: ﴿واتينا الإنجيل فيه هدى ونور﴾[3]. ويتواصل التأكيد على علاقة العلم والعقل بالنور والاستنارة والتحرر واكتشاف الحقيقية في قوله: ﴿ الر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور﴾[4] واكثر من ذلك "ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا"[5] وعن الدور التنويري للانبياء والرسل قال انهم "جاءوا بالبيانات والزبر والكتاب المبين"[6]. واقترن النور بالبرهان والدليل والحجة واليقين كما في قوله تعالى "قل هل يستوى الاعمى والبصير ام هل تستوي الظلمات والنور"[7] ويجيب النص المقدس على هذا التساؤل قائلا "وما يستوي الاعمى والبصير ولا الظامات الظامات ولا النور"[8] مثلما لا يستوي الجاهل مع العالم ولا الذين لا يعلمون مع الذين يعلمون، ولا القاعدين مع المجاهدين! ولكي يكون الخطاب نوريا تنويريا عد النسغ الرحماني نورا لخلاص الانسان من جاهليته المعرفية والعقيدية والاجتماعية والسياسية لكي يكون الانسان بحق (خليفة اللـه

---

(1) الشريف الجرجاني: التعريفات –البابي الحلبي القاهرة 1938 ص 221.

(2) المائدة 44/5 ومثلها في الأنعام 91/6.

(3) المائدة 46/5.

(4) إبراهيم 1/14 وكذلك الأحزاب 43/33 والحديد 9/57 والطلاق 11/65.

(5) الشورى 52/42.

(6) آل عمران 184/3 وكذلك فاطر 25/35.

(7) الرعد 16/13.

(8) فاطر 20/35.

في ارضه) فيقول "واشرقت الارض بنور ربها ووضع الكتاب"[1] كل ذلك من اجل الناس "ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا"[2] واكثر من ذلك: قوله ﴿أو من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس﴾ [3] مع ذلك حذر قائلا: ﴿ومن الناس من يجادل في اللـه بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾ [4]. وهكذا وفي حدود (خمسون) اية جاءت الاشارة فيها للنور مقترنا بالوعي والمعرفة والحقيقة والعلم واليقين والعقل والدليل مما يتوافق مع مشروع تحرير الانسان من القيود التي تحول بينه وبين دوره الفاعل في الحياة وهو ذات الهدف الذي راح كانط يتحدث عنه لاحقا ولا سيما في دائرة الدين ورجاله ورسالته العلمية. وهو امر تنبه له غير واحد من الباحثين المعاصرين، وهم يتتبعون خيوط العلاقة بين التنوير السابق على كانط وتنوير كانط وحداثته عبر الجهود الفلسفية العربية الاسلامية وابرز رجالها ولاسيما الغزالي وابن رشد.

2- الحداثة الرشدية (التنوير الاسلامي) في المنهج والعقلانية:

أ. خلص محمد المصباحي وهو يدرس منزلة (العقل العملي في فلسفة ابن رشد) الى القول "لقد كان ابن رشد جريئا على مستوى العقل النظري محافظا على صعيد العقل العلمي"[5] او انهما انهما مشروعان لكانط.

---

(1) الزمر 69/39.

(2) النساء 174/4.

(3) الأنعام 122/6.

(4) الحج 8/22 وكذلك لقمان 20/31.

(5) محمد المصباحي: منزلة العقل العلمي في فلسفة ابن رشد ج/1 من ملف ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب بإشراف د. مقداد عرفة منسية تونس 1999.

ب. اما محمد ياسين العريبي "فقرن مبحث تكافؤ الادلة بنقد العقل المحض بين الغزالي وكانط بتوسط ابن رشد"[1]. يتعذر علينا الوقوف على تفصلاته.

ج. وهو امر عده تشارلس بتروث دليل على المشترك في كل نظر فلسفي[2] شرقيا كان منبع هذا النظر ام غربيا.

د. وتتجلى حداثة ابن رشد كما وجدها (القسوم) في ما يأتي:

د/1: نزوعية ابن رشد الى ما يعرف بالفكر البرهاني العلمي واضعا بواسطته نمط تفكير جديد خلخل هياكل ما الفه المجتمع الاندلسي (الاسلامي) انذاك لتكون لنا الصور الاولى للمشروع المعرفي الرشدي[3]، التنويري، الذي اثار حفيظة الفقهاء.

د/2: وحتى في الخطاب الديني الرشدي ثمة" مجموعة من المعطيات اهمها البحث عن اجابات لاسئلة فكرية كبرى".

د/3: وعلى الصعيد المعرفي كان همه البحث عما هو "ضروري من المعرفة العلمية لبلوغ العقل الانساني اعلى مستوى من النضج والكمال"[4].

د/4: كيفية توظيف الموروث الفلسفي والكلامي والعلمي في اقامة نظام معرفي يناغم بين العقل والنقل اعتمادا على البرهنة والاقناع.

د/5: وكأنه أراد أن يقول لنا: هل بالامكان الاقتصار على المعين الذاتي في بناء معرفة تستجيب لمعطيات التطور[5] والحياة ومستجداتها من غير

---

(1) محمد ياسين العريبي: تكافؤ الأدلة من التهافتين إلى نقد العقل المحض ج/1 من ملف ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب ص 97-110.

(2) تشارلس بتروث (ملف ابن رشد) 1/59-74.

(3) عبد الرزاق القسوم: المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات (ملف ابن رشد) 1-216.

(4) أيضا ص 216.

(5) القسوم: المنهج العقلي عند ابن رشد 1/217-218.

حوار مع الاخر؟ ليخلص (القسوم) من ذلك الى بيان الدور الريادي لابن رشد في حوار الحضارات وهذا شرط من شروط الحداثة الرشدية[1] ثم الكانطية مستدلا على ذلك بوجود مدارس المنهج العقلي الرشدي ولاسيما اليهودية[2] بما يؤكد تعطش الفكرين الاوربي واليهودي الى المد الفلسفي العربي الرشدي الذي سطع نجمة انذاك بالمقارنة مع الفراغ الفكري الذي كان يطبع العصر[3] الوسيط كما يطبع الحياة الفكرية بعامة. كما كشفتها اراء (موسى بن ميمون وشم طوب بن فلاميرا وليفي بن جبرسن واسحق البلاخ ويوسف بن كبسي وموسى الناربوني واحرون بن ايلي ويوسف البوة، وايلي ديلميد يجو"[4] وغيرهم).

يكمل ذلك الدور الاكبر (للرشدية اللاتينية) ومنهجها العقلي الذي تسرب الى المدارس والجامعات الاوربية في عصر النهضة[5] وصولا الى جامعة باريس.. والبيرت الكبير.. وتوما الاكويني وجان بونافوتير.. الى حين صدور قرار السلطات الكنسية عام 1272م بتحريم فلسفة ابن رشد[6] فيها لاسباب ايديولوجية.

ومن جانب (الفكر الاسلامي) فلقد تأكدت الحداثة الرشدية في الاصول والفقه والاجتهاد والى يومنا هذا" فبواسطة هذا المنهج الاجتهادي قدم الجهد الرشدي" الجديد لاحداث مزيد من الانفتاح والموضوعية والعقلانية النقدية"[7].

---

(1) أيضا 221/1 ممثلة بموسى بن ميمون وتلامذته.

(2) أيضا 223/1.

(3) أيضا 222/1-227.

(4) أيضا 227/1-229.

(5) ايضا 228/1.

(6) أيضا 229/1.

(7) أيضا 231/1-235.

وداخل الفكر الاوربي الحديث يظهر التأثير الرشدي على ديكارت وكانط"[1] وهيجل.. من حيث الدرس الفلسفي والعقلانية الميتافيزيقية.

كما درسه لاحقا كل من ماكس جوزيف مولر (ت 1874) وماكس هورتن (ت 1945) وارنست بلوخ (من مدرسة فرانكفورت) (ت 1977) صاحب فلسفة الامل"[2] وكذلك فردريك انجلز.

حقا ان الايام تكشف باستمرار وبفضل الجديد العلمي ان ابن رشد حلقة وصل بين الفلسفات والحضارات والاديان والامم" احدث ما وصفه بعض الباحثين بالتنوير وما اسميناه بالاشعاع الفكري"[3].

ودعوته لمبدأ التسامح والحوار واعتماد العلم والبرهان والعقل والدليل والشاهد "حتى ليمكن وصفه بديكارت المسلمين قبل ديكارت عصر النهضة"[4] او قل كانط التنوير الاوربي لانه عمل على اقامة العلوم على صرح عقلي انه يمثل صحوة العقل الانساني الذي بنا حاجة اليه في محنة اليوم بدلا من التصادم والصراع[5].

٥. وخلص (العمراني) من تحليله لقضايا العقل عند ابن رشد الى القول "ان البحث في تاريخ نصوص المتن الرشدي لازال في اطواره البدائية وله مجال واسع الى ان تحين الذكرى المئوية المقبلة (التاسعة= 2098) لوفاة

---

(1) أيضا 235/1-236.

(2) القسوم: المنهج العقلي: 236/1.

(3) أيضا 237/1.

(4) أيضا 244/1.

(5) أيضا 242/1.

ابن رشد"[1] حتى نتمكن من الكشف على مكنونات الانجاز الرشدي التنويري (الغائب).

و. ويتجلى الحوار الكانطي الرشدي كما يراه حميد لشهب في المبحث الميتافيزيقي"[2] تعليقا على قوانين وجود اللـه ومتناقضات كانط"[3]. والمنظور الديالكتيكي الترانسندنتالي في نقد العقل الخالص"[4] بعده موضوعا متعالياً لا يخضع لمعايير العقل الانساني والذي تعرض لنقد صارم من التيار المادي والوضعي المنطقي الى حين وصول الامر الى هسرل.. وعودة البحث الفينومولوجي الجديد (عند الكانطية الجديدة) لما يعرف بالتجلي الترنسندنتالي"[5]. ويرى لشهب، صحيح نحن نعيش حقبة ما بعد الميتافيزيقيا لكن ثمة عودة الى هذه المباحث بشروط سايكولوجية وانثروبولوجية، تعترف بنوع من القطيعة بين المعتقد النفسي الذاتي/والموضوع العلمي، وتلك واحدة من فضائل العصر، لاتبرر لكانط ميتافيزيقيته المتعالية"[6].

ز. وشددت مجموعة من الباحثين المعاصرين على قنوات التواصل (الشرقي-الرشدي/ الاوربي/ الكانطي) عبر التاريخ منهم:

---

(1) جمال عبد العلي العمراني: تطور نظرية العقل عند ابن رشد في تلخيصه لكتاب ارسطو في النفس – ملف ابن رشد ج/2 تونس 1999 ص 103.

(2) في تلخيصه لكتاب يوسف سايفرت عن عصر ما بعد الميتافيزيقا، وتعليقه المنشور في مجلة دراسات عربية ع 11-12 بيروت 1998، تحت عنوان: البرهنة على وجود اللـه في عصر ما بعد الميتافيزيقا).

(3) أيضا ص 115-117.

(4) أيضا ص 115.

(5) ايضا ص 116.

(6) أيضا ص 117-119 و 120-122.

ز/1: (ابن شهيدة) في حديثه عن الترجمات العبرية لابن رشد وما تركته من تأثير على موسى بن ميمون"[1] وغيره في الشرق والغرب.

ز/2: أما احمد شحلان فلقد نوه بالموضوع نفسه متسائلا هل فهم التراجمة اليهود الوسطويون ابن رشد؟ واجاب عنه مطولا[2].

ز/3: وتتبع (الشنوفي) صدى نظريات ابن رشد في اوربا الغربية متوقفا عند جامعة باريس وتأثرها بالمنهج الرشدي"[3] وهي المعروفة "بقوة استقلالية اساتذتها وعدم خضوعهم للسلطة الاسقفية الدينية"[4]. وكان من ثمار ذلك التأثر ازدهار التيار الرشدي المتسلل عبر(البيرت الكبير 1280م) وتوما الاكويني ت 1274م وسيجر دوبرا بانت ت 1281م وروجر بيكون ت 1294م. وغيرهم[5].

وجامعة باريس التي نوهنا بها في السطور السالفة لها قصب السبق في دراسة الفلسفة"[6] وعلومها على اساس جديد (تنويري) ولا سيما منهج ابن رشد العلمي والعقلي والنقدي[7] الى حين صدور الحكم على الرشدية بالمنع الكنسي[8] في (1270-1271م).

---

(1) عبد القادر بن شهيدة: في الابانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد (الملف ج/2 ص 249-261 و 262-265.

(2) احمد شحلان: هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود الوسطويون لغة ابن رشد (الملف) 269/2-298.

(3) علي الشنوفي: صدى نظريات ابن رشد في أوروبا الغربية القروسطية (الملف) 310/2-311.

(4) أيضا 311/2.

(5) أيضا 312/2-313.

(6) أيضا 314/2-315.

(7) أيضا 315/2-318 و323-329.

(8) أيضا 321/2-324.

ز/4: ووجد (طه) التأثير الرشدي على اوربا الوسيطة واضحا. ولا سيما جامعة باريس الى حين تحريم الرشدية"[1] علما ان دارسي الفلسفة كانوا يتباهون برشديتهم عقلا وعلما على الرغم من ضغوط محاكم التفتيش في بلدان عديدة[2].

ز/5: وهو أمر تجلى عند (فخري) في اشكالية قدم العالم بين ابن رشد، وتوما الاكويني"[3] وما تسلل منه الى الغرب.

ز/6: أما (الخضيري) فلقد وجدت ثمة شبكة من العلاقة بين (الغزالي) و(ابن رشد) والغرب المسيحي، وتوما الاكويني وسيزار الكريموني"[4] (ت 1631م) يؤكد فرضية الحوار العربي الاوربي.

ح. أما المجموعة الأخرى من الباحثين المعاصرين، فحرصوا على بيان (حداثة ابن رشد المعاصرة) منهم على سبيل المثال لا الحصر:

ح/1: اولفرليمان في بحثه عن بقايا ابن رشد المعاصرة[5].

ح/2: البخاري حمانه وهو يؤشر اهمية ابن رشد اليوم في "توفيقه العقلاني بين الدين والفلسفة "قائلا: "نحن ازاء مشروع ابن رشد الثقافي التجديدي"[6] في بعديه العلمي والميتافيزيفي.

---

(1) عبد الواحد ذنون طه: موقف بعض الجامعات الأوروبية من فلسفة ابن رشد من العصور الوسطى (الملف) 2/335-347.

(2) أيضا/2/350 و354.

(3) ماجد فخري: قدم العالم بين ابن رشد وتوما الاكويني ملف ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب ج2 ص 361-370.

(4) زينب محمود الخضيري: ابن رشد والفكر الغربي الوسيط والفكر العربي الحديث (ملف ابن رشد) 2/423-434.

(5) اوليفر ليمان: ماذا بقي من فلسفة ابن رشد؟ (الملف) 2/653-672.

(6) البخاري، حمانة: ماذا يمكن أن نستفيده من ابن رشد اليوم؟ (الملف) 2/718.

ح/3: أما (مراد) فبدت له (معاصرة) ابن رشد في قضايا المنهج الرشدي والجهاز التحليلي النقدي وتصويباته لارسطو وقوله بوحدة الحقيقة وتعدد الرؤية وقبوله بالاختلاف" على قاعدة من الاجتهاد" والعقلانية الرشدية النقدية بما يكشف عن اللحظة الرشدية التاريخية"[1] (والتنويرية) ثم يقول "ويمكن القول ان مفارقة ابن رشد تكمن في انه كان ممهدا للتنوير في اوربا"[2]. وقد تأكد لنا، كما يقول مراد "بعد تجربة طويلة مع الغرب الحديث، ان مفتاح الحداثة ليس في اقتفاء اثر الغرب في اموره وقضاياه، بل باستنفار الجهود العقلية والعلمية الذاتية في انماء التطور والنهضة.. فالتحديث.. ضرورة تاريخية اجتماعية.. وقد توفرت كثير من شروط التحديث في افكار ابن رشد وفلسفته"[3].

ط. ثم يأتي (دحبور)[4] ليضع اصبعه على جوهر القضية واعني به الدور التنويري العربي الاسلامي الاسلامي ممثلا بابن رشد وغيره منطلقا من سؤال مركزي لعبد المعطي محمد بيومي هو "لماذا اثار فكر ابن رشد التنوير والنهضة في اوروبا ولم يكن له نفس الاثر في الامة الاسلامية؟"[5] يجيب دحبور على ذلك السؤال قائلا "ان التنوير يمشي على قدمين احدهما (المعرفة بحد ذاتها والثانية هي حق الجميع في المعرفة " ويذهب مفتشا

(1) بركات محمد مراد: ابن رشد فيلسوف معاصر (الملف) 2/673-696.

(2) أيضا 2/681.

(3) أيضا 2/695.

(4) احمد دحبور: مع ابن رشد في دائرته المتصلة؟ من فقه النخبة إلى منطق التنوير (ملف ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب) 2/555.

(5) يورده دحبور نقلا عن كتاب: ابن رشد والتنوير؟ تحرير مراد وهبة ومنى أبو سنة -دار الثقافة الجديدة- القاهرة 1997 ص 2.

عن حجة ابن رشد" للتقدم وفي التنوير بقدم واحدة" وهو القائل: "ان العالم بما هو عالم، انما قصده الحق لا ايقاع الشكوك وتحير العقول؟"[1] وتنويريته لا تتضح الا بالاجتهاد العقلي الحر يفسر ذلك جيش من المفكرين الغربيين الذين وقفوا الى جانب ابن رشد ورفضوا فكرة تكفيره، مثل جارودي القائل ان ابن رشد لم يكن كافرا.. ولا منكرا لتنزيه اللـه.. بل كان مسلما يجدُّ بعيدا عن حرفية الفقهاء وطقسيتهم المتعصبة"[2] اما ما يحسب لمشروعه التنويري فهو:

ط/1: رؤيته المتنورة للعلاقة بين العقل والنقل[3].

ط/2: تعدد طرق المعرفة فالمجتهد عنده مثاب وان اخطأ وكذلك الفليسوف[4].

ط/3: للإجماع ضوابط بسبب ظنيته[5].

ط/4: التنوير يمثل حسب دحبور القضية الرابعة التي (تستغرق) القضايا السابقة مع التسليم باحتمال الخطأ، لكنه يعدّ (ازاحة العقبات امام العقل الحر) هو الفتح الاهم في تنويرية ابن رشد"[6] تقربه من تنويرية كانط. ويعلق دحبور بذكاء وموضوعية نوافقه عليها قائلا: "وهذا الموقع الفكري الحساس.. هو الذي يغرينا بالتشديد على دوره التنويري من غير ان نحمله ما لا يتحمل من صفات راديكالية"

---

(1) دحبور: مع ابن رشد 558/2.

(2) أيضا 560/2.

(3) أيضا 561/2.

(4) أيضا 564/2.

(5) أيضا 563/2.

(6) أيضا 565/2-566.

معاصرة جدا لكن يكفيه مجدا انه" يُمكنْ العقل من استخدام المنهج في التدبر والبحث والاستعداد لتقبل الجديد"[1].

وهذا وحده كاف "لان يجعل من ابن رشد" لكانط اولنا "مرشدا بالتحديث والمستضئ بنور العقل"[2] ولاسيما ان كتبه قد وصلت الى الاوربيين"[3] مترجمة الى العبرية واللاتينية الى جانب النسخة العربية.

3- الحداثة الرشدية (التنوير العلمي) العربي-الغربي:

الوجه الثاني لتنويرية الاسلام بعامة وابن رشد بخاصة تتجلى في المجال العلمي على صعيد النقد والكشف والتقدم وهي مباحث تحدث عنها اكثر من باحث عربي معاصر، ولا سيما في مسار الكشوف ومناهج البحث العلمية والرياضيات وعلم الفلك والطب"[4].. الخ ولكننا سنعرض للجهود الكبيرة التي بذلها (بشته) وهو يتتبع لنا (جدل الفلسفات والعلوم) بين الثقافة العربية الاسلامية والتنويرية العلمية الاوربية بما يتوافق وموضوعة هذه الدراسة ومراميها.

أ) نقد الميتافيزيقا والعقل المحض: وجد (د. بشته) ثمة صلة معرفية بين كانط والمسلمين ولاسيما في الموقف من الميتافيزيقا يعكس (اشكالية) شبيهة بتلك الاشكالية التي كانت وراء (نقائض كانط الاربع) موضوع الفصل الاول يقول بشته "انطلاقا من القرن الثامن عشر حين اكد كانط المعارف الميتافيزيقية – غير مجدية وغير مفيدة، وانه من الضروري ان تأخذ المعرفة البشرية شكلا

---

(1) أيضا 566/2.

(2) أيضا 268/2.

(3) جورج تامر: مركب تراثي مجلة دراسات عربية 11-12 بيروت 1998 ص 100-103.

(4) دراسات عربية العدد 5-6 بيروت آذار- نيسان 1996 ص 10 وما تلاها (نقدا لما ورد في كتاب د. عبد القادر بشته: العقل العلمي يراجع أيضا –مجلة دراسات عربية العدد 10/9 بيروت 1996 ص 114-119.

علميا ممثلا حسب هذا الفيلسوف في النسق النيوتوني (نسبة الى نيوتن). هذا وقد كتب كانط كتابه الشهير نقد العقل الخالص تحت تأثير هذه الفكرة بالذات فنقد الفكر الميتافيزيقي المتعالي على التجربة الحسية وبين ان الفكر البشري مطالب بملازمة حدود التجريبية، وجاء كتابه التبسيطي موضحا ومفسرا لهذه النظرية اذ ان عنوان هذا المؤلف يدل وحده على نية كانط. فقد اختار هذا الفيلسوف لكتابه العنوان التالي: مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية تاخذ شكل العلم"[1]. ومعنى هذا ان موقف كانط النقدي للميتافيزيقيا وقضايا التناقض التي يقع فيها العقل المحض تشكل مدخلا لمشروعه العلمي. فينوه (بشته) في بذور المنهج التجريبي والرياضي (التكميمي) عند العرب ولاسيما في علم الفلك"[2] بما يؤكد الحوار الحضاري بين العرب والغرب[3] لذلك تتبع الباحث الفاضل سبل الامتداد العربي ولاسيما الغزالي[4] وابن رشد في التراث الفلسفي الغربي والعلمي. وحين يتحدث (بشته) عن الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلاني والاتجاه المثالي يصل الى كانط ليقول لنا انه وحد الاتجاهات الثلاثة فهو يؤمن بدور العقل ويربطه بالحس والتجربة" ومن ناحية اخرى يرى كانط ان الاشياء التي يرصدها العقل هي مجرد ظواهر - أي اشياء فينا بما ان الفضاء والزمان هما حدسان قبليان يعني انهما داخلنا"[5] وجوهر الانجاز الكانطي حسب (بشتة) وهو بتأمل نظرية المعرفة عند كانط انما انطلق.. من

---

(1) عبد القادر بشته: الابستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، دار الطليعة - بيروت 1995 ص 11-12.

(2) أيضا ص 16-17.

(3) أيضا ص 28.

(4) أيضا ص 26-27.

(5) أيضا ص 29.

الابستمولوجيا النيوتونية لتشييد فلسفة نقدية"[1] تتجاوز قصور وتعقيدات ومتناقضات (المثالية المتعالية الكانطية بوصفها تتأسس على حدسي الفضاء والزمان) كونها "متأتية من ابستمولوجيا رياضيات التفاضل والتكامل عند نيوتن"[2] ذات النسغ العربي الاسلامي (الخوارزمي والبيروني) وغيرهما.

ب) ويعرض بشته في كتابه (المنهج العلمي في الاسلام عام 1996م) للاضافات العلمية على صعيدي المنهج التجريبي والمنهج الاستنباطي عند العلماء العرب في الثورة العلمية وعصر التنوير[3].

فهو إلى جانب المناهج الوصفية والتفسيرية والحسية/التجريبية يقف عند المنهج الرياضي الاستنباطي"[4] عند البيروني وابن رشد وعبورهما الى الفكر الاوربي منوها بأثر كل من الكندي وابن الهيثم والرازي وجابر بن حيان وصولا الى ابن رشد والمنهج العقلاني المنطقي الى جانب المنهج التجريبي في ميدان الطب"[5] على مفكري اوربا. ومن الغربيين الذين تأثروا بالانجاز العربي الإسلامي كل من غاليلو ونيوتن وموبرتوي وديكارت وبلوك وفولتير واودكس وكوبرنيكوس وكبلر[6] وصولا الى كانط.

وتكلم (بشته) في بحث اخر عن (حداثة الفكر الرشدي) اعتمادا على مخطوطة (في المزاج) مقارنا مع ما وجده عند كل من نيوتن وغاليلي"[7]. ليستدل

(1) بشته: الاستمولوجيا مثال ص 45.

(2) أيضا ص 46.

(3) عبد القادر بشته: المنهج العلمي في الإسلام، البيروني وابن رشد –نموذجا- دار المعارف للطباعة تونس 1996 ص 15.

(4) أيضا ص 15-25.

(5) أيضا 17-19 و 80-82.

(6) أيضا ص 22 و27-35.

(7) أيضا ص 71.

من ذلك على حداثة"[1] الفكر العلمي العربي الاسلامي الذي مر من خلال ابن رشد. ومن اوضح القضايا التي تأثر بها نيوتن ثم كانط والتي انجزها البيروني هي:

ب/1: ترييض -المفاهيم الأساسية للعلم الطبيعي كالزمان والمكان والحركة.

ب/2: تكميم الزمان"[2].

ب/3: تجريد المحسوس والتكميم والقياس"[3].

لقد استفاد نيوتن من حساب التفاضل والتكامل[4] الذي انجزه علماء الاسلام والذي مر مع عموم الاثر الاسلامي الحداثوي العلمي عبر صقلية"[5] والاندلس ليكمل السؤال الفلسفي الميتافيزيقي لكانط عن الله وكان هذا الطابع الحداثوي معروفا عن علماء الاسلام ولاسيما البيروني"[6] كوسيط مبدع بين الحداثة الاوربية وارسطو شأنه شأن (ابو الفرج بن الطيب ت 435هـ/1043م) في بغداد وابن رشد (ت 595هـ/1198م) في قرطبة ولا سيما في مباحث (العلل وطبائع الاشياء. او وجود الشئ بذاته وما بعد المقولات والمتناقضات) وهي الموضوعات التي انشغل بها كانط[7] معتمدا على المناهج (الرياضي – التجريبي – العقلي)[8]. والذي ورد في كتاب (القانون المسعودي) للبيروني ظهر واضحا في نقد كانط للعقل المجرد"[9].

---

(1) أيضا ص 72.

(2) أيضا ص 29 و30.

(3) أيضا ص 31.

(4) أيضا ص 32.

(5) أيضا ص 34.

(6) أيضا ص 43.

(7) أيضا ص 48.

(8) أيضا ص 52-53.

(9) أيضا ص 53-54.

اما ابن رشد فتجريبته تتكامل مع عقلانيته كما سيكون شأن كانط، فلقد دافع ابن رشد "بكل قواه عن سلطان العقل مخالفا بذلك الغزالي وعموم التيار(الفوق عقلاني)[1] . (الحدسي) الذي قال به ابن رشد الى جانب اشتغاله على قضايا المقولات والبرهان"[2]. لتأكيد مشروعه العلمي. وهو ما اجمع عليه عدد عدد من الباحثين العرب المعاصرين من القائلين بحداثة علوم ابن رشد"[3] بالاضافة الى انشغاله بالفكر الرياضي (ومبحث اللامتناهي) في تهافت التهافت، مخالفا بذلك الغزالي في مقولات الاكبر والاصغر.. والمتناهي واللا متناهي[4].

ان البيروني وابن رشد كما وجد بشته يمثلان السلف الحداثوي لنيوتن وكانط انهما وجهان لحقيقة واحدة اسمها العلم العربي/الاسلامي وحداثته التي مهدت لحداثة اوربا وكانط[5] وبشته هنا يكمل يكمل مشروعه (الحواري العربي الغربي) الذي بدأه منذ حين ولاسيما في كتابه الابستمواوجيا وقد اورد فيه الكثير من الامثلة العربية الاسلامية التي اسهمت في تطوير المنهج العلمي وبخاصة عند (جابر بن حيان في كتابه الخواص)[6].

والذي لفت نظر بشته منهج (التربيض) او (التكميم) الذي اعتمده البيروني وسواه من المفكرين العرب في دراستهم للموجودات الفيزيائية وظواهرها كالحركة والقوة والزمان والمكان والثقل والسوائل حين لاحظ بشته هذه الظاهرة العلمية عند الكندي والبيروني وابن رشد"[7] وان اختلفت مستويات منهجيتهم مع مناهج المحدثين

(1) أيضا ص 86.

(2) أيضا ص 86-87.

(3) أيضا ص 96-97.

(4) أيضا ص 98.

(5) أيضا ص 103.

(6) بشته الاستمولوجيا ص 63.

(7) أيضا ص 106.

والمعاصرين في اوروبا بفضل التقدم التقني" لقد ريضوا بكثافة اكبر ووحدوا بين الارض والسماء"[1]. وسكتوا عن اسبابها البعيدة حتى كان من ابرز علوم العصر التنويري الاوربي الحديث (علوم السماء والرياضيات والميكانيكا)[2].

ج) وارتقى بشته في بحوثه عام 1997 ليكتب لنا العقل العلمي في عصر التنوير"[3] الذي ضمنه مئات القضايا العلمية التنويرية وهي تعبر من المشرق العربي الى الغرب الاوربي مثل الزمان المطلق مقابل الزمان النسبي والعقلاني ازاء الحسي والفضاء المطلق مقابل الفضاء النسبي واللامتناهي تجاه المتناهي واللامتناهي الايجابي مقابل اللامتناهي السلبي"[4] متوقفا عند (حلقات الوصل) بين المفكرين العرب وكانط حصرا ومنهم (كلارك: التلميذ الرسمي لنيوتن الذي كان يخالف ليتبتز في العديد من القضايا العقلية"[5]) ويراسله. لا يفصل بشته بين التقدم العلمي العلمي في عصر النهضة والحداثة الاوربية عن المقدمات العلمية والمنهجية التي انجزها العرب ووصلت الى جامعات الغرب حتى "ازدهرت البحوث الكونية في عصر التنوير مستفيدة من (الكشوف في علم الميكانيك) وكان كانط واحدا" من الذين انطلقوا من الميكانيكا السماوية ليصلوا الى تأملات كونية"[6] ذات بعد فلسفي"[7] مستفيدا من منجزات غاليلو وكوبرنيكس وكبلر وكبلر وصولا الى

(1) أيضا ص 106.

(2) أيضا ص 120-121.

(3) طبعة دار الطليعة بيروت 1997.

(4) عبد القادر بشته، العقل العلمي في عصر التنوير-دار الطليعة بيروت 1997، ص8 و17 و20 و6.

(5) أيضا ص 28.

(6) أيضا ص 28.

(7) أيضا ص 29-32.

نيوتن. بعد موبرتوي وفولتير "اتى كانط ليجعل صراحة من هذا الابداع النيوتوني المنطلق الذي لا بديل له لنظريته الفلكية الكونية[1] ليتجاوز بها تهافت (نظرية الدوامات الديكارتية) الخيالية ومعضلات المنهج الفلسفي/الغائي عند لا يبنتز"[2] ويقترب أكثر من صلب الجدل الحداثوي العربي/الكانطي في سياق حديثة عن دور علماء (عصر التنوير) في اثراء التجارب النيوتنية"[3] وصولا الى دور كانط في علمنة الميتافيزيقا، مستفيدا من ابحاث لومبير في الوصول الى اليقين والابتعاد عن التناقض"[4] لذلك اعتمد بشته كتب كانط الاساسية ليكشف عن صلته بالسابقين من العلماء العرب، من جانب ويسلط الضوء على جهوده في علم الكون من جانب ثان فكتب نظرية السماء وغيره من الكتب التي وجهت اهتمام العلماء نحو ما نشأ من (علم الكون الكانطي) التي تقرب افكار كل من لمبير ونيوتن وكانط"[5] مع انه يختلف عن سابقيه بالعديد من القضايا"[6] ولا سيما جنوح (الفكرة الكونية) نحو التعالي وتدخل العقل في التناقض"[7] مستشهدا بنص لكانط يقول فيه "يمتلك الرب هكذا امكانية الكون لكنه لا يتدخل مباشرة وبصفة مستمرة في تنظيمه"[8] وذلك هو موضوع السببية. وفي مقولة الكم،

---

(1) أيضا ص 35 و38-44.

(2) أيضا ص 46-50.

(3) أيضا ص 36.

(4) أيضا ص 47.

(5) أيضا ص 50.

(6) أيضا ص 51-52.

(7) أيضا ص 52.

(8) أيضا ص 52.

يطرح كانط سؤالا مهما هو "كيف نوفق بين المنفصل الذري/ المادي/ الرياضي/ العدد، والمتصل الهندسي"[1].

1. يرى بشته ان الصلة الاكبر بين نيوتن وكانط تتجلى في مبحثي (المنهج والمفاهيم)[2] وان كانت نظرية كانط في السماء تمثل لب الانجاز النيوتوني[3] مع ذلك قال كانط بنظرية الاثير (المطاطي)[4] ليتجنب دوامات ديكارت الافتراضية.
2. كما وقف كانط عند (لا محدودية الكون، ومحدودية الفهم للبشري"[5] وهو يوازن بين الواقع والتجريد العقلي المقولي). اما الرياضيات التنويرية فلقد فصل فيها بشته القول مشيرا الى مدح كانط لملك بروسيا (فردريك الثاني لتطويره)[6] اكاديمية العلوم ببرلين"[7].
3. والميدان الاكبر للتنوير العلمي الكانطي كما يراه بشته يتجلى باهتمامه بحساب التفاضل والتكامل الذي وصل من العرب وهو مبحث يختص بالكميات بالغة الصغر) و(حاصل جمع) جميع "الكميات التفاضلية التي توجد لدينا ضمن الدائرة الواحدة"[8].
4. اما الحصيلة الفلسفية التي وصلت كانط من جرّاء جدل ليبنتز مع نيوتن فشكلت مصدرا مهما لكانط على الرغم من اختلاف وجهة نظرهما في موضوع

---

(1) أيضا ص53.

(2) أيضا ص 53-54.

(3) أيضا ص 55.

(4) أيضا ص 56-57.

(5) أيضا ص 58.

(6) أيضا ص 59 و64.

(7) أيضا ص 60.

(8) أيضا ص 61.

التفاضل والتكامل بين المتناهي واللامتناهي"[1] ولتأكيد الاثر الحضاري العربي الاسلامي وجد بشته" ان عصر التنوير قد اهتم بعلم قديم ولم ينطلق مباشرة من انتاج القرن السابق (يقصد في الهندسة والرياضيات)[2] ولا سيما حساب التفاضل والتكامل"[3] الذي يتصل بشكل او بآخر بفلسفة اللامتناهي اللامتناهي ولا سيما عند كل من ليبنتز ونيوتن"[4]. ولاهمية رسائل كلارك (نيوتن) وليبنتز في الرياضيات التي قامت على مبدأ التناقض بطريقة عقلانية من جانب وحساب اللامتناهي"[5] من جانب اخر فقد وقف عنده دالمبير"[6]، حيث استفادَ عصر التنوير من النهج العقلاني لليبنتز وبان الرياضيات تقوم على اساس منطقي"[7] وتجلى دور كانط في جميع هذه العلاقات على التكامل بين الانجاز النيوتني من جانب اليقين التجريبي، والانجاز الرياضي- الهندسي العقلي لليبنتز لهذا السبب جاءت" عقلية كانط الهندسية واضحة وضوح النسيج الهندسي النيوتوني"[8] كما اشترك لبينتز وكانط في في استكمال مسيرة العقلانية التنويرية، مثلما كان نيوتن رأس المثلث، الذي لا يكتمل الا بلا يبنتز وكانط"[9].

(1) أيضا ص 62-63.

(2) أيضا ص 71.

(3) أيضا ص 71.

(4) أيضا ص 52.

(5) أيضا ص 80-81.

(6) أيضا ص 83.

(7) أيضا ص 85.

(8) أيضا ص 86.

(9) أيضا ص 87.

وبفضل ذلك الانجاز فهم كبار الرياضيين، في القرن الثامن عشر" الكميات التفاضلية التكاملية فهما عقليا"[1] ومهما تفاوتت وجهات النظر بصدد حجم الابداع الكانطي الذي قاد الى التنوير فان (بشته) يحاول في كل مناسبة ان يشبهه بالعصر التنويري العربي الاسلامي الزاهر ولا سيما في الاندلس بناء على عشرات الشواهد والادلة التي لا مجال لا يرادها هنا.

لقد كان العقل التنويري الاوربي (الكانطي) عقل العلم التوضيحي والتطوّري بفضل ما انتجه علماء القرن الثامن عشر ولاسيما نيوتن وليبنتز: تماما مثلما كان العقل العربي توضيحيا وتطويريا للتراث القديم"[2]. وينوه د. بشته في بحث اخر قدمه عام 1992، باغفال المفكرين الغربيين لذكر انجازات المفكرين العرب في الموضوعات الاساسية التي طوروا فيها انجازات ارسطو المنطقية والعلمية بما يعني مصادرتهم لتلك الاضافات واهمال مصادرهم في الحداثة العلمية. ولا سيما غاليلو ونيوتن وغيرهم مما يغيب الاضافة العربية الاسلامية عن لوحة الانجاز العلمي والتنوير الانساني، امتد ذلك الاهمال الى كتب ابن رشد المترجمة للعبرية وكتب ابن سينا والبيروني والخوارزمي وغيرهم" مما يضعف مصداقية وموضوعية الغربيين.

لقد سبق وعرضنا نقديا لكتاب (العقل العلمي في عصر التنوير) في مناسبة سابقة لاهمية مضمونه ودوره في شد خيوط التواصل بين الحضارة العربية والحضارة الغربية على صعيد التنوير فثمة خيط يربط حداثة كانط مع حداثة ابن رشد وغيره هكذا نرى ويرى معنا غير واحد من الباحثين هذا بالامس فما هو البعد

---

(1) أيضا ص 89.

(2) أيضا ص 89-90.

الثالث للحداثة اليوم؟ سؤال سنحاول الإجابة علية في المبحث الاتي لنستكمل مثلث الحداثة والتنوير.

ثالثا: ما بعد الحداثة الكانطية: الحداثة العولمية المعاصرة:

وجدنا في المبحث الاول كيف ان الحداثة Modernaty على صعيد الفلسفة قد بدأت نهاية القرن الثامن عشر، فان اوربا تعاملت معها على وفق ظروف كل بلد فيها، وهي في اوربا غيرها في الولايات المتحدة الامريكية كجزء من نزوعها للتحرر من تبعيتها للعالم القديم وامتلاك لحظتها التاريخية وكان الغالب على عموم الموقف الفلسفي الاوربي، التعلق بالحداثة كجزء من المشروع التنويري (العقلاني- العلمي- الاجتماعي) الى حين انتقالها الى ما بعد الحداثة، مع شيوع النزعة العدمية لنيتشه التي كشفت عن (ازمة الحداثة)[1] واصبحت في امريكا كجزء من مشروع المستقبليات بعد ان توزعت ايديولوجيا (الماركسية) و(البراغماتية) طوال القرن العشرين، بخلاف الفكر العربي الذي بقي يعيش على بقايا (الحداثة الاولى)[2] او قل ما قبل الحداثة الثانية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين على الرغم من انفعاله السطحي بالثورات (الفرنسية- الأمريكية- البلشفية)[3] وما زلنا نفتش اليوم عن (صورة الحداثة العربية) ونحن نعيش تأثيرات (الحداثة الثالثة) كما تحدث عنها توفلر، او كما تريدها امريكا في ظل العولمة، وفلسفتها (الكيوسية = الفوضوية)[4]

---

(1) أيضا ص 95-96.

(2) أيضا ص 96-110.

(3) علي حسين الجابري: مراجعة نقدية لكتاب (العقل العلمي في عصر التنوير) للدكتور عبد القادر بشته، مجلة دراسات عربية ع 11-12 بيروت 1998(أيلول- ت1) ص 130-134.

(4) فرانك كيرمود: حركات الحداثة: مقالات حديثة: لندن 1971 بالإنجليزية ومثله: جورج لوكاش: الواقعية الحديثة: لندن 1962 (بالإنجليزية) ص 15-41 وكذلك لورتورب فراي: القرن الحديث: نيويورك -لندن 1967 (بالإنجليزية) ص 52-213.

واسلوبها (الادهوقراطي) وتعاملها على اساس قانون (الزيغ الزماني) و(جنات مال الاثرياء) والمافيات العالمية؟

1. لقد قدم لنا ما لكم برادلي وجيمس ماكفارلن خلاصة وافية لاشكالية الحداثة في الفكر الغربي (الاوربي الامريكي)[1] من كانط الى توفلر. ان الارتقاء من الحداثة الى ما بعد الحداثة postmodernism يعني الوصول الى "ذلك النمط من وعي الانسان المعاصر لاهمية اللحاق بركب الزمن"[2] الى ان وصل بها فيلسوف الحداثة (فلوبير) الى القول عنها "كل ما اريد ان افعله هو ان انتج كتابا جميلا حول لا شئ وغير مترابط الا مع نفسه، وليس مع عوالم خارجية يفرض نفسه بحكم اسلوبه"[3] أيا كانت حركتة معبرة عن (فن التحديث) او فن الادب التكنولوجي، فما جاءت الا "لتحطيم الشخصية الفردية وتغليب الفوضى وفن الفن على الرغم من انها تعني "فن اللافن" وذلك هو مال الحداثة الاخير او ما بعدها بعد سلسلة الازاحات والحروب التي عصفت بالمجتمعات الغربية الى يوم الناس هذا بهدف تبني رغبات الانسان الفوضوية"[4] وتغيير النظرة الى الدين والاخلاق والجمال والسياسة والادب"[5] حتى جرى الانتقال الى فن الصدفة واللامعقول واللاقصد واللاادريه واللااصالة وشيوعها في كل مكان لتفصح عن معنى (التورط والغربة والعدمية واللانظام واليأس والفوضى) انها مزيج مخيف من العقل وفوق العقل، لابل تعني (هلوسة ما هو عقلاني وتغريب ما هو مألوف وتحويل كل ما هو غريب الاطوار الى شئ تقليدي) وعقلنة العواطف

---

(1) مالكم بردبري وجيمس ماكفارلن: الحداثة 1890-1930 ترجمة مؤيد حسين فوزي، دار المأمون للترجمة والنشر بغداد 1987 ص 15-264.

(2) براد بري وماكفارلن: الحداثة: ص 23.

(3) أيضا ص 25.

(4) أيضا ص 28-30.

(5) أيضا ص 33 و34-35.

وعلمنة الروحانيات وتحويل المكان الى زمان.. ثم النظر الى اللاحقيقة بعدها الحقيقة الاولى والاخيرة و(اهمال منطق التاريخ) والتشبث باللحظة والخلط بين (الرفض والقبول والحياة والموت والرجل والمرأة والارهاب والسعادة والجريمة والعبادة والشيطان والاله)[1].

2. هذا ما انتقل من اوربا الى امريكا في القرن العشرين. أمريكا التي تحولت بمرور السنين ومع تراجع (منطق الهيمنة الاوربية) الى مشروع للهيمنة على عالم الجنوب (امام العملاق الامريكي السوبر امبريالي) الذي رفض ان يتعامل في علاقاته مع الاخرين في اطار من حوار الحضارات وتبادل المنافع والشراكة العالمية في انتاج الحضارة وقطف ثمارها وتسخير منجزات العلم والعقل والثورة المعلوماتية لصالح الانسان وتحريره من الظروف السلبية التي عصفت به عبر حربين كونيتين معلنتين وحربين (باردة) ثالثة و(ساخنة) رابعة ضد الارهاب (الإسلامي)[2] بعد أن جعلت أمريكا من نفسها" مرجعية كونية قد رأت في هذه العقلانية (الحداثوية التي سبق ونادى بها كانط) اساسا لثقافة كونية وتسويغا لمزاعمها في تحديد القيم الكونية (او تجديدها) متى شاءت وكيفما شاءت" فالحداثة (اليوم) تحدد" قياسا على ما قبل التحديث، والعقل قياسا على الطيش والتطير" ولترسم خارطة لتقسيم جغرافي رمزي تضع الغرب في مواجهة الشرق (او قل الشمال في مواجهة الجنوب) وتجعل حداثة الاول وعقلانيته (نقيضا) لقيم الثاني وتسمه باللاعقلانية، حتى اقام (الغرب/الشمال) أحكامه عن (الشرق/الجنوب) على اساس من (الدونية والعجز والتدهور)[3] ويعمم الحكم على العقائد فيقول (الاسلام المتخلف الذي يقابل بالغرب

---

(1) أيضا ص 86.

(2) كيفن رونيز: حرب العالمين الأولى ضد بلد عربي مسلم من العالم الثالث تحرير وترجمة صبحي الحديدي، دار الأرض للنشر، قبرص 1991 ص 66-67.

(3) أيضا ص 67.

المسيحي/اليهودي المتقدم) لكنهم يخشون من تحديث (الشرق/الجنوب) لان ثقافته عندئذ ستهدد حضارة الغرب وتقنياته وحداثته (الثالثة) ما دامت (ثورته المعلوماتية) ما جاءت الا تعبيرا عن حداثته[1] لهذا السبب علق (هبرماس) على قول (ستاينفلر) الذي قاس الحداثة على ما بعدها (اوربا/امريكا) قبل ان يقيس عليها الوضع المتخلف في عالم الجنوب قائلا يتخذ الصراع لما يمكن ان يعد عقلية معارضة وتتبع منطقها لتربطه بالاشكال المتنوعة للتطرف أي ايجاد علاقة بين الحداثة والعدمية (النيتشوية- كما ادركتها مدرسة فرانكفورت في اوربا سابقا) بين قيود الحكومة التوتاليتارية، وبين نفقات التسليح (وتخويف الناس من خطر موهوم) بين تحرير المرأة وحقوق الشذوذ الجنسي: وتحطيم العائلة، بين اليسار (تحت عنوان التطرف) وبين الارهاب او (مناهضة السامية) حتى يصل هبرماس الى (الحداثة الثقافية) الجديدة قائلا هي المعبرة، عن "الاعباء غير المريحة للتحديث الرأسمالي في مجالي الاقتصاد والاجتماع"[2] مشيرا الى معضلات الحياة الغربية الناجمة عن الحداثة الثالثة والناشئة بسبب" اختراق الثقافة الحداثوية قيم الحياة اليومية " فينجم عن اختلاط الحداثة بما بعدها! اجتماع النقائض والمتضادات بسبب "اطلاق العنان لدوافع المتعة التي لا يمكن مصالحتها مع انضباط الحياة المهنية في المجتمع "الى جانب تناقض "الثقافة الحداثوية مع اسس السلوك في الحياة العقلانية الغائبة واثارة الكراهية، بمعتقدات وفضائل الحياة اليومية تحت ضغط الحاجات الاقتصادية والادارية مما عبر عن (الموقف المعادي)[3] او ما يعرف بروح الكراهية لهذا السبب على ما نظن تحدث جاكوبي عن نهاية الايديولوجيا

---

(1) أيضا ص 68-70.

(2) هبرماس، جورجن: الحداثة مشروع لم يكتمل بعد: تر/غازي مسعود، مجلة الموقف الثقافي ع 1-2 بغداد 1996 ص 81.

(3) أيضا ص 80.

وخرافة التعددية الثقافية، وثقافة الجماهير الفوضوية، ليخلص منها الى بيان سمات ما بعد الحداثة في المجتمع الغربي ذاته"[1] (مجتمع التنوير) وكيف فرضت منطقها الجبري[2] على الحياة، مع انه منطق يتقاطع مع العقلانية التطبيقية[3] وحفريات المعرفة[4] في اوربا مما انتهى اليه بيار بورديو الى دعوته باعادة النظر بالفلسفة جملة وتفصيلا[5] بل بالمشروع التنويري جذريا! بعد ان فقد شروط حياته! كما وضعها كانط قبل قونين من الزمن.

3. لنقل ان مابعد الحداثة في المفهوم الامريكي هو (الحداثة الثالثة) اليوم التي ارتكزت على التجربة المعاشة والجسر الذي يربط الايديولوجيات (الشمولية) بما يسمى (نظرية العبور) او الاجتياز واستقلال النظم الفرعية، بما يعزز فكرة (السوق) كمبدأ منفصل عن النظام الذي يحكم المجتمع سياسيا. "فالسوق هنا هو المعبر عن منطق التاريخ الاجتماعي وتطوره"[6] بعد عام 1991 وتتجلى مواجهة الصورة بين المصطلح (مابعد الحداثة او الحداثة الثالثة) والاختلاف السياسي بين الشرق والغرب، اذا ما عرفنا "ان ظاهرة ما بعد الحداثة تشكل اعلانا لنهاية النظريات الشمولية الموحدة" وبداية ما يعرف بمرحلة ما بعد

---

(1) راسل جاكوبي: نهاية اليوتوبيا السياسية الثقافية في زمن اللامبالاة تر/فاروق عبد القادر، عالم المعرفة ع 269 الكويت 2001 ص 11-213.

(2) جيلبيربوس: مدخل إلى الفلسفة ترجمة/رجب أبو دبوس -الدار الجماهيرية مصراتة (ليبيا) 1994 ص 16-96.

(3) غوستون باشلار: العقلانية التطبيقية ترجمة/ بسام الهاشم- المؤسسة الجامعة بيروت1984 ص127.

(4) ميشيل فوكو/حفريات المعرفة ترجمة/سالم يفوت-المركز الثقافي بيروت1987ص21-191.

(5) بيار بورديو: أسباب عملية: إعادة النظر بالفلسفة ترجمة/انور مغيث الدار الجماهيرية سرت 1995 ص 19-285.

(6) سليمان الديراني: ما بعد الحداثة:العرب في لقطة فيديو -دار الساقي بيروت 1992 ص 14.

الشيوعية، وما بعد البراغماتية أيضا حين انتهت الاولى الى (فرصة لا ادريه) وتحولت الثانية الى (كيوسية=فوضوية) في ظل العولمة حتى جرى التعبير عن (واقع الحال=سياسة الامر الواقع) بنظريات (جديدة) "تضع نهاية للحدود بين الاجيال والاجناس والعام الخاص.. "حد الاعلان عن " لا معنى العالم الذي نعيش فيه"[1].

هكذا فهم الاوربي المتغيرات في عالم (مابعد الحداثة) انه (عالم الحيرة) بلغة جان بودريار، او قل هي الفوضى (كيوس) chaos الذي يعني ان مأزق (مابعد الحداثة)[2] بوجب على المفكر العمل للخلاص منه الى (مابعد بعد الحداثة) أي (الموجة الثالثة للحضارة الحداثوية)[3] بلغة تولفر كناية عن مرحلة اختزال المجتمعات وعصر الشركات الاعلانية"[4].

4. واذا كنا قد بحثنا في مناسبة سابقة حقيقة (الحداثة الثالثة) من خلال ما عرف (بالمستقبليات) او صدمة المستقبل مشيرين الى الكثير من الظواهر الحداثوية الجديدة بالضد من تنويرية كانط مثل اللاعقلانية والعبثية ومنطق القوة وغياب معايير الحق والجمال"[5] وتخطي عبق الروح وقضايا النفس النفس الانسانية الى حيث

---

(1) أيضا ص 14-15 نقلا عن كتاب هبرماس بالفرنسية باريس 1983.

(2) أيضا ص 15.

(3) الفين توفلر: حضارة الموجة الثالثة: ترجمة عصام الشيخ قاسم الدار الجاهيرية ط1 بنغازي 1990 ص 334-335.

(4) سليمان الديراني: ما بعد الحداثة ص 15.

(5) دراستنا الموسومة: الخطاب الفلسفي المعاصر ومستقبليات توفلر، من الحداثة إلى العولمة، بغداد 2003 ص 1-19.

الخوف والقلق والرعب والارهاب"[1] فالنذهب الى المصادر الغربية لفحص حقيقة الحداثة الثالثة:

أ) اذا كان كارل بوبر يرى ان "العقلانية لم تعد من الافكار العصرية"[2].

ب) فأن توفلر يرى في حضارة (الموجة الثالثة) للمجتمع ما بعد الصناعي (التقني) الامريكي احتمالات تحول السلطة بين العنف والثورة والمعرفة"[3] واختلاط المفاهيم وغياب الحقيقة.

ب/1: ان الثورة المعلوماتية والالياف الضوئية التي اختزلت (الجهد والمال والزمن والمسافات) بين اطراف الكرة الارضية حتى بدت وكأنها (قرية صغيرة) تخضع لسطوة امريكية تحت ما يعرف (حق الدمقرطة)[4].

ب/2: مع ذلك يتحدث توفلر عن مستقبل امريكا (الداخل) معلنا بوضوح ان الولايات المتحدة "بالرغم من انجازاتها الكبرى في الفن والعلم والفكر وفي الحياة المعنوية والسياسية فأنها امة يهرب عشرات الالوف من شبابها من الواقع بادمان المخدرات ويتراجع ملايين (الاباء) الى ضبابية الكحول امة يعيش عشرات الالوف من ابنائها المسنين في خمول ويموتون وحيدين.. امة لا يجد الملايين فيها من

---

(1) وهو ما فصلنا القول فيه، ضمن دراستنا: الخطاب العربي الثقافي والإعلامي وجدلية الخوف، مقدمة في الدورة (14) للمائدة المستديرة – تموز 2004 طرابلس ص 1-39.

(2) النص أورده نبيل علي في الثقافة العربية وعصر المعلومات: عالم المعرفة شباط، عدد 265 الكويت 2001 ص 13.

(3) الفن توفلر: تحول السلطة تر/فتحي بن شتوان ونبيل عثمان الدار الجماهيرية –مصراته 1992 ص 370.

(4) الفين توفلر: صدمة المستقبل (المتغيرات في عالم الغد) تر/محمد علي ناصيف، تقديم احمد كمال أبو المجد –مطابع النهضة- القاهرة 1990 ص31 وماتلاها.

سبيل الى ترويض قلقهم واضطرابهم الا باللجوء الى عشرات الانواع من العقاقير المهدئة، مثل هذه الامة تعاني من صدمة المستقبل"[1].

ب/3: كما ترتب على التقنية الرأسمالي متغيرات خطيرة (مثل الحروب المفتعلة) على الإرهاب (العدو الغامض) وتخريب البيئة والعنصرية والتفاوت الفاحش بين الاغنياء والفقراء" وثورة الشباب وظهور وتفشي خطر اللاعقلانية المميت"[2]، مما يتطلب الهروب من مشكلات الداخل الى عدو خارجي يستوجب (المقاتلة! انه (خطر الارهاب)[3] الكونفشيوسي/والإسلامي والعربي بعد ان كان هذا الخطر(ماقبل 1991) شيوعيا احمرا!

ب/4: ومنذ عام 1950 اصبح (الحاسوب) بمثابة الدعامة المادية لما بعد الحداثة وصولا الى (الموجه الثالثة) ليؤكد مقولة بيكون (إن المعرفة هي القوة) وان المعرفة هي سرعة التغير على وفق المسخر من وسائل (ادهوقراطية) تختزل الحلقات وتتجاوز الاساليب التقليدية في التفكير والثقافة والادارة والعمل (الاداء التقاني والسياسي والاقتصادي) لا في عالم (ما بعد التكنولوجيا) فحسب بل (وفي العالم الثالث) بما ينطبق على (المنظمات والأحزاب والشركات والتجمعات الفنية والادبية والايدولوجية وحتى الدينية)[4] والدول والثروات.

---

(1) توفلر: صدمة المستقبل ص 365.

(2) أيضا ص 514، وراجع ص 424 بروية وتأمل.

(3) علي حسين الجابري: الخطاب الفلسفي المعاصر ومستقبليات توفلر ص 7.

(4) توفلر: صدمة المستقبل ص 313.

ب/5: ان المتغيرات المادية لا بد ان تنعكس على الجوانب الاجتماعية والقيمية فتعصف بقيم المجتمع ووحدة الاسرة، وتقاليد الزواج وفلسفته، حتى يصبح الزواج السري والمؤقت والمدني والانحراف والزواج المثلي والشركات التي تسخر المرأة والرجل في عملية تبادل الادوار الحيوية والبيولوجية في اطار ما يعرف بخليط الكعكة النفسي"[1].

ب/6: ان نقل النسق اللاخطي من العلوم الصرفة الى المجتمع تحت دعاوى تحرير الفرد من قيود المألوف لكي "يعيش في عالم ليس له نظام محدد يمتاز بالمرونة والحركة"[2] الرجرجة والازاحة على صعيد السياسة والمجتمع والاقتصاد في عالم الجنوب اعتمادا على الية جديدة في العمل اسمها (الادهوقراطية) تقوم على مثلث (المسؤول والفريق والحاسوب) من اجل بلوغ اكثر من عشرين هدفا خطيرا داخل المجتمع الامريكي وخارجه"[3] وصولا الى اغرب تشكيلة (للحداثة الثالثة) نشأت من (تعايش المتناقضات) بطريقة الية على سطح واحد فالى جانب انتعاش المافيات والانحراف سينبعث التطرف الديني كما تزدهر تجارة المخدرات مع ظواهر الاستبداد في ظل الدعاوى الليبرالية والمجتمع المدني مع تفجر الحروب المبعثرة في انحاء العالم. وتنتشر (الكيوسية) فكرا وثقافة الى جانب (الفرق السرية، للقتل والخطف) او تأخذ شكل (جماعات تسليك) في الاقتصاد والسياسة والاعلام، والانتقال بالتجسس والعمالة، من النشاط

(1) أيضا ص 231 و249-270.

(2) توفلر: صدمة المستقبل ص 260.

(3) نوهنا بها مفصلا في دراستنا الخطاب الفلسفي المعاصر ومستقبليات توفلر ص 9-10.

الرسمي المتفنن الى القطاع الخاص وبدء حقبة (الحكام المصنعين) في (مدارس خاصة)[1] وشركات الدعاية والاعلان.

ب/7: ليس من سبيل اخر امام امريكا الامة التي تعاني من تخبط حول قيمها الجنسية.. (امة يمزقها الشك فيما يتعلق بالمال والملكية والقانون والنظام والعناصر والديانات و اللـه والاسرة والذات"[2] امة تعاني من الذهول ودهشة العقل والعجز المذهل عن التكيف الذي يأتي من المستقبل ويهددها بالكثير من الامراض العقلية"[3] ان هذه الثمار (الحداثوية المعاصرة) تتناقض مع جوهر الحداثة الكانطية والتنوير العقلاني الذي عبر الى اوربا النهضة من الحضارة العربية الاسلامية ثم عبر المحيط الاطلسي الى العالم الجديد.

ب/8: وليس ادل على (تشويش الحداثة الثالثة) الامريكية من قول كبير مستشاري البيت الابيض للشؤون المدنية دانيل ب موينهان "ان الولايات المتحدة اليوم تبدو عليها اعراض شخص على وشك الاصابة بالانهيار العصبي وهو مرض خطير كما يقول توفلر اخذ ينعكس بشكل متزايد على ثقافتنا وفلسفتنا ومواقفنا ازاء الحقيقة"[4] ليكون بذلك اكثر صراحة من هنتنغتون في اعترافه بضحايا الحروب الخفية التي تجاوز اعدادها اعداد ضحايا الحرب العالمية الثانية، مما

---

(1) توفلر: تحول السلطة ص 585-950 وتدقق ص 340-405.

(2) أيضا ص 317.

(3) مثل العصاب الوبائي والهوس والعنف والتكنوفوبيا والشك .. الخ (يراجع: توفلر: تحول السلطة ص 11 و110).

(4) توفلر: صدمة المستقبل ص 384.

قد تنعكس اثاره المستقبلية على الولايات المتحدة الامريكية فتتشظى الى دويلات في ظل الحداثة الثالثة"[1].

4- وحين نريد (تقويم) الحداثة الثالثة ومساراها التنويري الذي تبدى لنا في السطور الفائتة من وجهة نظر اوربية (عقلانية) معاصرة بعد قيام الاتحاد الاوربي نعرض للشهادات الاتية:

أ) يتحدث (نورس) عن ما بعد الحداثة الامريكية بمعنى (لا معقولية السلوك تجاه العراق في حرب غير معقولة) ولا يمكن ان يتصورها عاقل"[2] وكيف انتهت الى سيرورة الحداثة وما بعدها الى نوع من التحول والمواجهة بين:

أ/1: التفكيكية وما بعد الحداثة: من كانط الى دريدا فليوتار"[3].

أ/2: البراغماتية التقليدية والبراغماتية الجديدة او ما بعد البراغماتية ممثلة بالكيوسية بتحول العالم الحقيقي الى خرافة"[4] لم يرى فيها الامريكي في المرآة إلا ذاته منعكسة على عالم الجنوب بطريقة مقلوبة.

أ/3: المتسامي والعبثي على اساس المعرفة التاريخية السردية والتنويرية مما انتهى الى ظاهرة (اللامعنى واللامعقول)[5] التي تسود الحياة والفن والادب والفكر والاعلام.

أ/4: الايديولوجيا، وما بعدها او ماسمي بالليبرالية الجديدة والنظام العالمي (السوبر/امبريالي/ التوراتي) في مرحلة ما بعد (الامبريالية)[6] وصولا

---

(1) توفلر، الحرب والحرب المضادة، تعريب صلاح عبد اللـه/ الدار الجماهيرية للنشر سرت 1995 ص و 78-107.

(2) كريستوفرنورس: نظرية لانقدية تر/عابد اسماعيل، تقيم تيودور ادورنو دار الكنوز ط1 بيروت 1999 ص 9-40.

(3) أيضاً ص 41-70.

(4) أيضاً ص 71-98.

(5) أيضاً: ص 99-124.

(6) أيضاً ص 144 و170 و183-230.

بالانسانية الى نتائج (كارثية) لنمط التغير بين (تنويرية كانط=الحداثة الاوربية) ومابعدها

حسب المفاهيم الفرنسية والالمانية وبين (الحداثة الثالثة) حسب المفهوم الامريكي او

مابعد الحداثة ممثلة في:

-**أولا:** التشكيك بعصر الانوار والمنجز الاوربي حسب رؤية (رورتي، هبرماس، ادوارد سعيد) و(الماركسيون الجدد) ومابعد الحداثة، ومابعد الايديولوجيا (وما بعد الشيوعية) كما هي عند (فيس، رورتي، فوكوياما)[1].

-**ثانيا:** وضوح الافتراق بين الرؤية الاوربية الحداثوية وحقيقة النوايا الخفية للمشروع الامريكي (المعولم) في الحداثة الثالثة.

ب) الفوضى العالمية التي حذر منها (جارودي)[2] وهو يستقرئ السلوك الامريكي في ظل العولمة، ووحدانية السوق التي جعلت من امريكا قائدة الانحطاط وتخريب القيم والاساءة للتجارب الاشتراكية والقومية، وسعيها لاستعمار (اوربا الحداثة) اعتمادا على التضليل والخداع"[3]. مما لا سبيل الى مواجهته الا بحل عقلاني تنويري جديد يأتي بمثابة الاعلان العالمي للواجبات ردا على خطط العولمة"[4] والجات، والاتفاقية الملحقة بها.

ج) ويتجلى تفاوت الفهم الاوربي للحداثة، مع التصور الامريكي العولمي في الحوار المشوافي بين بيير بورديو وغونتراغراس يوم 1999/12/5 جاء على لسان (غراس) "هل ان الحركة الاوربية لعصر الانوار (الحداثة) قد فشلت "رد! بورديو: اجل "بسبب الرؤية الليبرالية الجديدة التي اصبحت

---

(1) أيضا 198-216.

(2) روجيه جارودي: امركيا طليعة الانحطاط، تقديم كامل زهيري، ترجمة عمرو زهيري ط2 دار الشروق القاهرة 2000 ص 25-38.

(3) أيضا ص 39-170.

(4) أيضا ص 171-293.

رؤية مهيمنة اليوم اعتقد ان الثورة الليبرالية الجديدة (الحداثة الثالثة) ثورة محافظة.. تعيد تشييد الماضي الذي يقدم نفسه تقدميا، ثورة تحول التراجع الى التقدم"[1]. قال غونتر غراس: "ما يطرح اليوم على انه ليبرالية جديدة (مابعد بعد الحداثة)=(الحداثة الثالثة) ليس سوى عودة الى وسائل ليبرالية (مدينة مانشستر) في القرن التاسع عشر. وفي السبعينات من القرن العشرين حاول الجميع في اوربا (تحضير الرأسمالية أي جعلها اكثر حضارية) وانسانية انا كنت انطلق من مبدأ (ان) الاشتراكية والرأسمالية! هما الطفلان الفاشلان بجدارة لعصر الانوار (الحداثة) لانهما يملكان قدرة على التحكم (المركزية) الرأسمالية خضعت لبعض المسؤوليات، وفي المانيا نسمي ذلك اقتصاد السوق الاشتراكي"! ولكن مع بدء انهيار الشيوعية في نهاية الثمانينات" اعتقدت الرأسمالية ان كل شئ مسموح لها كما لو انها تستطيع الفرار (التملص) من كل مراقبة للقطب المعاكس (المضاد=الاشتراكية) لها بدأ خاطئا بما في ذلك الرأسماليون النادرون الذين يطالبون اليوم بالحذر لانهم انتبهوا الى ان النسق الليبرالي الجديد، يعود ليقع في الاخطاء الشيوعية عبر اختزاعه لدوغمات وبنوع من ادعاء العصمة.. انه استسلام امام الاقتصاد"! وفي رد بورديو على هذا الرأي قال "بأن الاوربيين وعلى الرغم خطابهم الاشتراكي الجديد، "لكن الممارسة تبقي هذه الحركة النقدية ضعيفة جدا" ثم يتساءل (ماذا نستطيع نحن المثقفين) القيام به كي نسهم في (تقوية هذه الحركة) بعد اكتشاف الحقيقة؟ نقول "ان جميع الفتوحات الاجتماعية، قد تم اكتسابها عبر قوة الصراع" ومنطق

---

(1) بيير بورديو: وغونتر غراس: حوار على شبكة الانترنت (المعلومات الدولية) منشورة ترجمتها العربية، في جريدة العراق البغدادية يوم 2002/2/26 نقلا عن (المحطة الأوربية الفضائية) يوم 1999/12/5.

القوة! "مما يضع على عاتق المثقفين مسؤولية تشكيل حركة جديدة لمواجهة قوة المسيطرين الاقتصادية والثقافية؟ التي راحت تقتل (الاحلام الانسانية) في الحياة الكريمة للغربيين انفسهم! فمسألة الاشتراكية -هكذا يرى غونتراغراس هي طموح انساني سابق على التجربة الشيوعية فيتوجب علينا بعد ذهابها ان نتمسك به والا سوف "نتخلى عن انفسنا" ولا ينفع معه الاحتجاج الخجول على الخلل الذي يهدد (المجتمع الألماني/الأوربي) نفسه من جراء كثرة (نفايات التقنية). مما يفرض علينا ضرورة تأسيس (نقابة للعاطلين عن العمل) وبناء اوربا (جديدة) اقتصاديا وفكريا. وما دام واجب المثقفين (الثوريين) هو الحافز فلا بد من "ابداع قوة مضادة لليبرالية الجديدة العالمية" أي الحداثة الامريكية الثالثة. ولا يخفى قلقه في هذا الجانب على المثقفين قياسا على اولئك الذين يجيئون من عالم العمل الذين يعملون ضمن النقابات، هؤلاء الناس هم اليوم من العاطلين.. ويبدو ان لا احد بحاجة لهم اليوم "وتلك هي قوة الصدام الجديدة داخل _(بنية العولمة ذاتها) أي داخل (مابعد الحداثة=الثالثة) وعصر المعلوماتية في الغرب.

خلاصة القول: جميع ذلك يصيب (كانط) بخيبة الامل بعد قرنين من وفاته مثلما يحزن الاجيال العربية التي ورثت الحداثة العربية الاسلامية من العلماء والفلاسفة! الذين ظنوا خيرا بالعلم وبالمستقبل قبل الف عام واذا بهم يواجهون هذه الحالة من الفوضى في كل شئ والمشكلة عامة ثلاث حداثات! انتهت بالغربيين وبنا نحن ابناء العربية "[1] الى ضرورة اعادة طرح الاسئلة الفلسفية عن الانسان والحق والخير والجمال والسعادة والعدالة مؤطرة بشئ من (الاطار الميتافيزيقي) لكي نفتح بابا لخيال الانسان"[2] يستطيع به ممارسة (احلام اليقظة) ليس الا!

(1) نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات ص 15.

(2) ناصيف نصار،الفلسفة في معركة الأيديولوجية(دار الطليعة)ط1 بيروت 198 ص138-153.

الفصل الثالث

الأصول الفلسفية لحقوق الإنسان

والديمقراطية من تنويرية كانط

إلى العصر الراهن

الحديث عن (حقوق الإنسان) يعني الحديث عن (الفطرة) الإنسانية و(الطبيعة) و(الحياة) كوتر مشدود بين (القانون والمجتمع المدني، والدولة والواقع العملي للإنسان).

والسؤال الفلسفي الأول لاعن الأطر الفلسفية التي رافقت المشروع الغربي التنويري (لحقوق الإنسان) مع تفجر الثورة الفرنسية عام 1789 بل الذي يتعلق بمثلث الحقوق أي ماذا يحصل لو ترك الإنسان يعيش على فطرة (العقل) و(الضمير) و(حسن النظر) أو ماذا يجري لو أقمنا(قانون المؤسسات) الاجتماعية والسياسية على أسس من منطق (الوعي الناضج) الكاشف عن (جوهر الطبيعة الإنسانية؟) ليمارس الإنسان حياته (الإنسانية) على قاعدة (التكافل والاستخلاف، وخير الناس من نفع الناس) وحق العلم والعمل.

إلا يستطيع ذلك (العقل) إذا ما أنجز(نظريته العقلانية) للحياة الكريمة أن يكون سبيلا للخلاص الإنساني من أسباب الاستغلال والاستبداد والتشييء ؟ شرط أن يحضر (العامل الغائب) واعني به(العقلنة) المستنيرة بالعلم، وبالنظرية العلمية و(العلمنة) لكي نخرج من (مرحلة الخطب) إلى العمل؟ ولا تكمل هذه (الثلاثيات) إلا بثالثة الأثافي واعني بها (الإيمان) و (النزعة الإيمانية) فالايمنة المعبرة عن طمأنينة القلب وفاعلية الإنسان؟ نعم، ألم يستقر مثلث الوجود على (لفظ الجلالة والطبيعة والإنسان) ليتفرع عن ذلك مثلثات ومثلثات منها لمكونات الإنسان(الجسد والعقل والقلب) ومنها لمثلث الدوافع(الحاجة والدهشة والرهبة) ومنها لمثلث الأجوبة الحضارية(العلوم والفلسفات والأديان)؟ التي من غيرها لا تتحقق التنمية الشاملة ولا يقوم(للحضارة الإنسانية) قائمة ولا نجد (لطريقة عيش الجماعة) من أثر في سجلات السابقين واللاحقين ! كما نوه ابن خلدون (قبل ستة قرون)(ت 1406 إلى 2006) وهو يعرف لنا (الحضارة) تعريفا عمرانيا جامعا ومانعا.

أم هل أن (هرم الحضارة) عندنا قد تعرض للتفكك والضعف بسبب عجزنا عن أدامته وصيانته كلما تقادم عهد الرسالات عنا عشنا ما يعرف (بأزمة الحضارة) التي هي في جوهرها أزمة حياة وحرية وأزمة إنسان، وجد نفسه وجها لوجه مع (الاغتراب) كما حاول الدلجي (ت 835 ه 1431م) ان ينبه عليه في (الفلاكة والمفلوكين) قبل زمن التنوير الغربي. ثم وهل بالإنسان حاجة للتذكير بحقوقه (الطبيعية بعد عشرات القرون) من زمن (اوركاجينا في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد) الى القرن (الثامن عشر الميلادي) أي بعد (42 قرنا) لو لم يحصل خلل كبير في مسيرة الإنسانية ونحن نعلم حقيقة النداء الرحماني يتجلى (حنيفا) على لسان الخليل إبراهيمعليه السلام في (القرن الثامن عشر قبل الميلاد) من اور الكلدانيين فبابل ونينوى.. ليتواصل في دائرة تقف عند (الفدى الإسماعيلي) الذي قال عنه جل وعلا: (فديناه بذبح عظيم) الصافات/107 دلالة على البناء والعمارة والتشييد والحضارة.

ومن داخل هذه الدائرة كانت شرائع موسى عليه السلام في ا(القرن 13ق.م) ومزامير داود(في القرن 7 ق.م) وتعاليم عيسى عليه السلام منذ (العام الأول للميلاد) واكتمال هذه الشرائع وإكمال دورة التوحيد الإبراهيمي بالقرآن كتابا وبالإسلام منهاجا وبمحمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم نبيا مع مطلع القرن السابع الميلادي (الأول الهجري) ..؟ والسؤال: ألم تحمل هذه الرسالات السماوية حلولا لمشكلات الإنسان أو تقدم ضمانا لحقوقه (الطبيعية) وتنمية قدراته الإنسانية بعد ان حررت الجميع من العبودية على الأرض وعلقتهم برحمة السماء للواحد الأحد؟ ما الذي جرى بعد جميع هذه القرون والجهود والحلول والسعي وراء (الحقوق) مع تواتر الأجوبة الفلسفية والعلمية طوال عشرات القرون ليأتي التذكير (بحقوق الإنسان) الفطرية في العقد الأخير من القرن الثامن عشر؟ أم هي خيبة الأمل بهذه الحلول؟ سنبحث عن ذلك مقارنا مع واقع انساننا التنموي الذي رصدنا وضعه طوال العقود الأخيرة.

لقد حاول الباحث بتواضع، الإجابة عن إشكالية الإنسان في عشرات المناسبات والملتقيات مثلما هو هنا يعرض ويذكر ببعض هذه الأجوبة بالعودة إلى (الأصول الفلسفية التنويرية) التي مهدت لحقوق الإنسان بعد قيام الثورتين (الأمريكية 1776) و(الفرنسية من 1789) ومع الأخيرة كان شعار (الحرية والإخاء والمساواة) وإعلانها رسميا في (1791) ودخولها دستور 1793 خشية نكوص سياسي كما عرضنا لذلك في الفصلين الأول والثاني من هذا الكتاب.

ولما كانت المناخات الإنسانية تتبادل التجارب على وفق منطق(الحوار) الحضاري والفلسفي والعلمي، مهدت المناخات التنويرية للعديد من المنجزات العلمية والفلسفية لتعين الإنسان على التحرر من (قيود) الماضي وتراكماته غير العقلانية وغير الواقعية كمقدمة لتنميته المعرفية والحضارية. وهو ما يفسر لنا استفادة (عمانوئيل كانط) من جهود (نيوتن) و(لا يبنز) ورجال التنوير السابقين عليه (روسو ومونتسيكو وفولتير) قبل قيام ثورة(14/تموز/يوليو) في فرنسا وما تمخض عنها من زلزال(الشعارات) و(الحروب) والموت والدمار، بقيادة نابليون.. مما دفع كانط لتذكير الجميع(بالحقوق الفطرية) للإنسان بعد ان أصبحت (الدولة هي العامل النافي لهذه الحقوق) بدلا من ان تكون عونا له في تنميته الإنسانية. وبعد ان تأمّل خيرا (بالعلم) لإنقاذه وبالطبيعة لاستثمارها. وإذا كان العقل التنويري المتحرر من الأحكام (الميتافيزيقية) التقليدية قد ذكر(بحقوق الإنسان) فما هي الأطر الفلسفية لهذه الحقوق؟ وهل ثمة فائدة منها في عصرنا الراهن؟ وكيف نظر لها بعد كانط هيجل؛ وهو يبحث عن (أصول فلسفة الحق) وماركس وهو يتوزع بين (المسألة اليهودية) الزائفة وأزمة حقوق الإنسان (المستلب)؟ أي بين (النزعة الجامحة للتملك الفردي) والاحتكار؟ والنزعة في (التسلط) البرجوازي؟ النامية على حساب (العدالة والحق والقانون والنظام).

ثم إلى أين انتهت هذه الأطر بعد قرنين من الزمان لنعود إليها الآن باحثين عن إجابة جديدة على أسئلة قديمة قدم حياة الإنسان على هذه الأرض في ظل ما

يعرف (بالحداثة) وما بعد الحداثة وصولا إلى (الموجة الثالثة للحضارة) في ظل العولمة؟ أسئلة حاولنا الإجابة عنها في العقد الأخير(1995- 2005) على وفق (المنطق العقلاني النقدي) احلنا إليها هنا فحسب تجنبا لتكرار الأجوبة من جانب ولقناعتنا (بكفاية التنظير) من جانب آخر لصالح (التطبيق) الغائب عن الواقع الراهن والذي من غيره، لا مجال للحديث(طويلا عن تنمية مستدامة) بلا أسس تتعلق بالإنسان (وسيلة) هذه التنمية و(غايتها).

نقول هذا عن واقعنا المشوش قبل غيرنا وان كان (الآخر) في الصورة نتأمله ونقارب معه ونتقارب أو نبتعد ثم نتساءل عن سر (حضور التقدم) لديه نحو تنمية مستدامة للإنسان والمجتمع المدني والحقوق والأنظمة، و(غياب) هذه الفرص والحقوق وتلك التنمية، عن عالمنا العربي/ الإسلامي لاسباب (عملية) تتعلق بقلة فرص دخولنا إلى عصر الحداثة المعبر عن الهوية، والحقوق والدور الإقليمي والعالمي، المتميز في دفع عجلة التقدم إلى إمام، على الرغم من الإمكانات (المادية) و(البشرية) التي تمتلكها.

إنها أسئلة حاول كاتب هذه السطور الإجابة عليها كما قلت طوال العقد الأخير على طريقين (المرايا)، و(المنطق) اعتمادا على المعايشة أولا، واستنتاجا (للغائب) على (الشاهد) ثانيا، من غير ان نقيس (الشاهد على الغائب) للفجوة القائمة بين (الآخر على المشهد المر آوي) و(الذات) المشوشة ولأن هذا القياس لا يتعدى الإطار النظري الذي شبعنا منه فبتنا بحاجة إلى (العمل) لتغيير الواقع (قولا وفعلا وأسلوبا) ولكي نضمن تنمية مستدامة لإنساننا ومجتمعنا فعسانا نوفق في بلوغ هذه (الغاية النبيلة) على صعيدي حقوق الإنسان والديمقراطية.

أولا: الإطار التنويري الفلسفي الكانطي لحقوق الإنسان وتنميته

إذا كانت (الضرورة الطبيعية) و (الإرادة الحرة) عند كانط، تقعان ضمن متناقضات (العقل المحض) كما يراها في نقده لمشكلات (العقل النظري) (موضوع الفصل الأول) وجدناه في نقده (للعقل العملي) وملكة الحكم رهانهِ على (التربية) بعده الكتاب الأخير الذي نشره كانط عام 1803 ليجعل منه وسيلة (عملية، تطبيقية) في تحقيق (تنمية الإنسان) معرفيا وأخلاقيا واجتماعيا بما يتعلق بالوجدان والضمير والحق والواجب والقانون والنظام والقصد بالصورة التي شكلت غربيا الإطارين العملي والفلسفي (التنويري) لحقوق الإنسان، في (مقال في التنوير) وبعد عقد من الزمن جاء(كتاب التربية) الذي يمثل الحقل (التنفيذي) للمشروع التنويري على صعيد إعداد (الأفراد) لأدوارهم الاجتماعية في الدولة المنشودة وهو ما سوف نقف عنده هنا في هذا الفصل.

1. **مقال التنوير: مدخل الحداثة الكانطية في حقوق الإنسان الليبرالي:** لما كان الإنسان هو غاية التنمية المعرفية والاقتصادية والمجتمعية، ووسيلتها ان كان عضوا في أسرة أو موظفا في الدولة أو تربطه بالآخرين روابط تعاقدية، اجتماعية وعقيدية وثقافية مشتركة، اصبح محط اهتمام فيلسوف الحداثة كانط في خطابه إلى الوعي، لأنه من غير (تغيير وعيه) يصعب انخراطه في مسيرة (الحقوق) أو (التنمية) كما نوهنا بذلك في الفصول السابقة وسنوجزه هنا حيث يجد القارئ لمضامين المقال(الفلسفي) عن التنوير جملة آراء تتعلق بالإنسان(الجديد + الحداثوي) فالخطاب الكانطي يدور حول العلاقة التي يجب ان تقوم بين(الإنسان والعقل والحرية والسلطة والمسؤولية والأخلاق) لكي نضمن وجود مناخ تنويري لتنمية إنسان متنور وحاكم تنويري، ومجتمع متفاهم ومتضامن ومتكافل : بمعنى مركز: ان يدرك الإنسان ذاته وجوهره الإنساني ويعبر عن إرادته الحرة ويؤكد فرادته في إطار من :

   أ- فهم دوره الاجتماعي المدني، وبأنه مؤهل لتخطي(قاصريته) اللاتاريخية.

ب- التذكير بدور العقل وحكمته في تأكيد أهلية الإنسان المدنية والتحرر من قيود التبعية والاستكانة النفسية والاجتماعية التي فرضت على الإنسان في ظروف الانقطاع عن حركة التاريخ والحضارة الإنسانية.

ج- مطلوب من الإنسان (المواطن) ان يقنع الدولة ويثبت لمؤسساتها انه بالغ الرشد ومؤهل لأداء دوره الاجتماعي والسياسي والإنساني (التنموي).

2. أما عن إدراك شروط (الحرية) وحدودها والتي من غيرها يصعب على الإنسان بلوغ مراميه الإنسانية الحرة والمشروعة ضمن(المجتمع المدني) فهي السبيل العملي في قول (الجماعة) للإنسان: (عليك أن تبادر للخلاص من قيود عبوديتك النفسية والسياسية لكي تنطلق نحو الأفق الإنساني الأرحب متسلحا بالعقل الحر والعلم النافع والتقنية الجديدة).

3. أن كانط يحدد القاصرية(العبودية) بعاملين:

العامل الذاتي: الذي تطبع عليه الانسان بسبب ظروف التربية البيتية والمدرسية والكنسية والمؤسساتية(الدينية).

العامل الموضوعي: الذي فرضه جماعة من (الأذكياء – الدهاة- الأقوياء) بحكم (هيمنتهم على مقومات السلطة والإدارة) على اختلاف أنواعها دينية وسياسية واقتصادية، لفرض سطوتهم على الآخرين وتسخيرهم لمصلحتهم ومثل هذه السطوة (غير العادلة) من جانب أصحابها كما يراها كانط:

أ. لا تدلل على عقلانية ممارسيها، ولا على رجل (الدين) الذي (يمارس طقوسه في الكنيسة حتى وهو على خلاف مع مضمون رسالته الرسمية).

ب. لا تعبر عن احترام الناس للحاكم الذي يمارسها ويسوس الناس بها كما يساس القطيع في البرية.

ج. لا تعني أن القائد العسكري (الصارم) بقادر على توظيف طاقات (المطيعين والقاصرين) لتحقيق الفوز في المعركة بسبب إلغائه لإرادات المواطنين (المقاتلين). فمثل هذه المناخات(المقيدة) ذاتيا وموضوعيا تحول دون تحرر الطاقات الإنسانية مما يحول دون التقدم[1] والتنمية المستدامة.

4. أن الفرد = والجماعة لا قدرة لهم على دخول(عصر الأنوار) إلا على وفق آليات وأدوات وشروط غابت في العصور المظلمة مثل:

أ. محبة العلم والتعلق بالطريقة العلمية والحقيقة وحق الاختيار.

ب. الشعور بما يشعر به (المواطن الراشد) القادر على التوفيق بين (حقوقه وواجباته) بامتياز، واعتزازه بحريته المسؤولة على إعلان موقفه (المختلف) عن غيره، بفضل نسبية الحقيقة الحيوية والاعتراف للجميع بحق الاختلاف.

ج. الشعور بالانتماء إلى (مجتمع مدني) تتيح مؤسساته قدرا من الحرية لمواطنيها لكي ينتزعوا من دواخلهم الخوف والسلبية والتردد. والخطاب هنا يخص حتى أولئك المسؤولين عن الأديرة والكنائس المختلفة ممن عليه ان يتحلى بقدر من العقلانية والعلمية والاستقلالية والشجاعة بين ما يفرض عليه رسميا وبين ما يراه بعقله وضميره من حقائق أخرى، نعم عليهم أن يعلنوا رأيهم بصراحة وشجاعة وشفافية ووضوح خارج منطق (القسر) والاملاءآت والأوامر والنواه التي عفى عليها الزمن إنها دعوة للاجتهاد الديني العقلاني/ الحر. لكنه اجتهاد في مورد(النص).أن كانط

(1) عمانوئيل كانط: ما هو عصر التنوير، ترجمة يوسف الصديق وجماعة دار الأنوار مجلة الكرمل (ملحق كانط-فوكو)، بيروت ب.ت.

يرى أن (المجال الديني)[1] هو الأكثر أهمية في عملية الاستنارة المنشودة للخروج من قيود العقائد التي عفى عليها الزمن، والتعلق بروح التنوير والتجديد والإصلاح. إنها دعوة إلى نوع من (العقلنة) في المضمون الروحي حفاظا على البعد الأخلاقي الذي ينشده كانط في عموم فلسفته، ولعموم الناس والعصر.

5. أما خطر معيقات التنوير عند كانط فهي دولة مستبدة (الحق الإلهي) ومؤسسات قمعية وحاكم جاهل. أما حين يكون (رأس الدولة) مستنيرا محبا للعلم عاقلا فاضلا، فإنه يوفر على موطنيه الجهد والوقت لكي ينتقل بهم إلى عصر الاستنارة الحقة وحرية التعبير عن إرادتهم، وحث المؤسسات على ترسيخ تقاليد المجتمع المدني المتضامن وممارسة الديمقراطية الصحيحة وحث الناس على مواجهة الأخطاء وكشفها بشجاعة ومسؤولية وشفافية وإصلاح الخلل. فمثل هذا (الملك) يسهم في إنضاج شروط الدخول إلى عصر العلم والمعرفة والتنوير ويرتقي بمجتمعه مراتب التقدم والسمو.

6. صحيح ان الأفراد أو الجماعات الساكنة والقاعدة أي (القاصرة) ممن اعتاد على الرتابة (الجمود) إذا ما امتلكوا إرادة النهضة والتقدم سينكفئون في خطواتهم الأولى باتجاه الأهداف الإنسانية المشروعة: لكنهم سرعان ما يثقوا بأنفسهم لبلوغ المزيد من الأهداف(التربوية والاقتصادية) التقدمية إذا ما أصروا على حمل مشاعل العلم والحكمة وانطلقوا من إرادة قوية في الانتصار على أسباب ضعفهم وامتلاك عناصر قوتهم وحيويتهم في الحياة الحرة السعيدة والكريمة! وهذا جوهر التنمية.

7. وان كان كانط داعية تغيير وتطور، لكنه يحذر من مخاطر النمط (الثوري) منه والذي قد ينتهي بالمجتمع والأفراد إلى فوضى عارمة يصعب السيطرة عليها

(1) عمانوئيل كانط: ما هي الأنوار مع نص فوكو تقديم جميل قاسم، ترجمة جميل قاسم ويوسف الصديق وشربل داغر، دار بيروت ب ت ص 29-46.

تهدد مسيرة التقدم الاجتماعي، مما يوجب اعتماد أسلوب التغييرات التدريجية المعقولة لصالح التقدم الموضوعي لتحقيق المجتمع ونضوج المناخ الإنساني للأجيال المتعاقبة وللتغيير، ومن اجل أحكام منطق التقدم، لا بد من ضبط شروط التغيير هذه على الصعيدين (العام) و(الخاص) يقول كانط:

أ- " فالاستخدام .. العام لعقلنا (هو) الذي يقوم به المرء حين يكون عالما اتجاه الجمهور الذي يقرأ (المتعلم) أما الاستخدام الخاص لعقلنا فهو الذي يعطينا الحق في ممارسته والعمل به من موقع مدني[1] حقوقي مسؤول.

ب- والحرية التي ينشدها كانط لكي ندخل بها عصر التنوير يجب ان تكون بمعناها الأكثر براءة أي التي تقبل على استخدام علني للعقل في كل الميادين"[2] على قاعدة من حسن الظن بالآخرين.

ج- أما التنوير فلا يعني عنده(الحرية المطلقة) أو السائبة (الفوضوية) بل ذلك النمط الذي يؤول إلى توازن (الحق الخاص) مع (الواجب) العام على وفق القاعدة التي وضعها ملك بروسيا فردريك الثاني والقائلة فكروا قدر ما تشاؤون، وفي ما تشاؤون ولكن عليكم ان تطيعوا[3] الأوامر: هذه القاعدة رقم واحد في المشروع التنويري الكانطي تقول القاعدة الثانية" ما حرم على الشعب، من باب أولى ان يبقى محرما على الحاكم" أما الثالثة فتقول على الحاكم المستنير" ان يمنع بعض (أقلية من الشعب) من حرمان البعض الآخر (الأكثرية من الشعب) بالقوة " عن ممارسة حقهم وقدراتهم وعقولهم وإرادتهم ورغبتهم في التقدم[4]. أما القانون الذي يشترطه كانط على الجميع

---

(1) كانط: ما هو عصر التنوير ص1 ثمة ضعف واضطراب في ترجمة النص من الفرنسية. جعل عباراته مفككة،. مع ان المترجم من المعروفين في هذا المجال

(2) أيضا ص 6.

(3) أيضا ص 5 هامش 3.

(4) كانط: ما هو عصر التنوير ص 62.

لتحقيق الموازنة بين (العام) و(الخاص) ويعني به (احترام عقله) في اللحظة التي يتحدث عن الواجبات والمحرمات"[1] وكيلا يظل الإنسان قاصرا جاهلا والكلام موجه إلى رجال الدين العلماء حصرا " فيقول " أما الادعاء القائل بأن الأوصياء على الشعوب (في الأمور الدينية) لابد ان يظلوا قصرا هم أنفسهم، يعد سخافة ساهمت في تأييد السخافات الأخرى"[2] وترسيخ روح الجهالة والبقاء في الاقبية المظلمة للعصور الوسطى.

8. ولاستيعاب الدلالة التنويرية للتاريخ وسيرورته بين الأجيال وجد كانط (وهو يراقب إيقاع القرن الثامن عشر وفي لحظة استشرافه للقرن التاسع عشر) ان منطق التواتر التاريخي يوجب تغيرا نوعيا على صعيدي (الزمان / المكان) والإنسان وذلك لأنه من غير الممكن لقرن ما ان يولد اتفاقا يقيد القرن الذي يليه بوضع يجعله غير قادر على توسيع معارفه.. ويحرمه من التخلص من أخطائه، والتقدم بصفة عامة على (طريق) التنوير إنها لجريمة في حق الإنسانية، التي يحملها قدرها الأصيل نحو هذا التقدم بالذات[3] من غير خوف أو تردد أو جريرة.

9. ولكي يمنح كانط هذا الاستنطاق للتاريخ والمستقبل، روحه العملية والتربوية قال: انه" يحق للخلف ان يرفض تماما مثل هذه القوانين(إذا ما تجاوزها منطق الزمن) وان يحتج (على ذلك) بجهل من قام بسنها (شرعها) وطيش دوافعه" ووجد ان حجر الزاوية في كل ما يمكن تقريره لصالح الشعب وأجياله المتعاقبة وبعيد عن (منطق الوصاية) إنما يلخصه المبدأ الأخلاقي الآتي :" هل يقبل هذا الشعب ان يهب نفسه قانونا(للتخلف) كهذا القانون[4] أم انه يحرص على وجود

---

(1) أيضا ص 63.

(2) أيضا : ص62.

(3) أيضا ص 63.

(4) كانط: ما هو عصر التنوير ص63.

قانون (للتقدم والرقي)؟ قطعا سيختار الاحتمال الثاني ان كان شعبا ناضجا عاقلا.

10. العقل يقول: ان لكل حقبة قانونا يتطور بحسب تطور المجتمع ويتغير بتغير إيقاع حياة الناس سعيا وراء (القانون الصالح) الأفضل والنظام (الأحسن) شرط ان يترك لكل مواطن وبخاصة رجل الدين العالم الحرية في صياغة الملاحظات حول العيوب التي تحتوي عليها المؤسسات الحالية بشكل صريح وعلني كتابة وتوعية ومقترحات(حتى يأتي يوم يتقدم فيه البحث في هذه الأشياء أشواطا بعيدة تجعله يتأكد بما فيه الكفاية) فيرفع مشروع الاصطلاح إلى رئيس الدولة (الملك) مدعما بموافقة أغلبية أصوات المواطنين المتفقين على:

أ- حماية المجموعات المتضامنة (مهنيا وفكريا وعقيديا وسياسيا) كل بحسب وجهة نظره، ومن أية مخاطر أو سياسات مستبدة.

ب-الرغبة في تغيير (أداء) المؤسسة الدينية دون إلزام المؤمنين بثباتها بالتنازل عن حقهم أو قناعاتهم بمعنى (حق الاختلاف العقيدي).

ج- الاتفاق على دستور دائم (موثوق ومصان) شرط ان يأتي (في مدة معقولة) لكي يستمر لصالح الإنسان. وكل تأخير هو نوع من الإقصاء لحقوق الإنسانية والإصرار على حرمانها من حق التقدم ويلحق ضررا بالأجيال القادمة" ويبقى ما حرم على الشعب تقريره محرما من باب أولى على الحاكم... فليسهر الحاكم (الذي يستمد سلطته من الشعب) على إبقاء الإصلاح المنجز المفترض هكذا.

ج1. متفقا مع النظام المدني ومستجيبا لمصالح المجتمع.

ج2. يتيح الحرية لرعاياه في البحث عما يجب عليهم القيام به ليحصلوا على خلاصهم الروحي(في الآخرة) على أساس ان الدين علاقة ذاتية عاطفية.

ج3. أن يحترم وجهات نظر الكاتبين المعبرة عن حريتهم في الحياة الكريمة لكي يتجنب النقد واللوم ويرمي عنه تهمة الاستبداد أو التعالي على أرباب القلم والكلمة[1] إذا ما سد أذنيه دون نداءات الإصلاح والتنوير.

11. ولكي يستكمل كانط (جدل القرون) التقدمي يطرح السؤال التنويري الآتي: هل نحن نعيش نهاية القرن (يقصد الثامن عشر) بعده قرنا مستنيرا" ويجيب عليه قائلا"لا لا لأننا في الواقع (نعيش) قرنا يسير نحو التنوير"[2] بسبب غياب شروط التنوير مما حال بين الناس وبين ممارسة تفكيرهم الخاص في الأمور الدينية بإحكام وقدرة ودون نجدة الآخرين[3] يقول كانط (ان ممارسة التفكير الحر) هو مكسب لو توفر الآن (نهاية القرن الثامن عشر) لسرنا " في الطريق نحو عصر شامل للتنوير يخرج بالناس من حالة القصور التي يبقون هم المسؤولون عنها إلى حالة الرشاد كما هو الخروج من الظلمات إلى النور وعلى هذا الأساس: يمكن القول ان هذا القرن هو قرن (الدخول) للتنوير وقرن الملك" (فردريك الثاني) حصرا ومادام الأمر هكذا.

أ- فالأمير الذي لا يتردد في الإعلان عن ان من واجبه عدم إكراه الناس على شيء من الأمور الدينية قادر على إعطاء كامل الحرية للناس في ذلك.

ب- والذي يجعل (التسامح) شعاره اليومي يبقى مستنيرا ويستحق من معاصريه كل إجلال، كما يحظى باعتراف الأجيال الآتية بعرفانه.

ج- ومثل هذا (الملك) هو أول من يسعى إلى إخراج الجنس البشري من حالة القصور هذه (وليس السيد المسيح عليه السلام كما سيقول هيجل بذلك بعد حين) رفع بصليه عن كاهل البشرية وطأة الخطيئة الأولى فاصبحوا أحرارا.

---

(1) كانط: ما هو عصر التنوير: ترجمة يوسف الصديق مجلة الكرمل ص63.

(2) أيضا ص63.

(3) أيضا ص64.

د- وترك لكل (شخص) الحرية في استعمال (عقله الخاص) في أمور العقيدة على أساس من (القناعة الشخصية).

ه- وسمح لرجال الدين العلماء ان يصرحوا بوجهة نظرهم الخاصة(الجديدة) في(الأمر الديني العام) من غير ان يحملهم مسؤولية ذلك وبما يعبر عن وعيهم الحر وأرادتهم المستقلة. ان هذا المناخ (التنويري) كما يراه كانط قد بدأ بالانتشار (خارج ألمانيا من غير خوف على النظام السياسي) مادامت الحكومة قوية(فلا خشية على الحكومة والمؤسسات)[1] من الحرية[2] هذه هي القاعدة المدنية (العقلانية) التي يضعها كانط أساسا لعصر التنوير في وطنه.

12. ولعل صورة المشروع التنويري الكانطي تتلخص في السطور الآتية:

أ- العقلانية والحرية والشعور بالمسؤولية: ذلك هو النوع من التنوير الذي يحرر الناس من (القاصرية) السائدة في المقاطعات البروسية.

ج-الدين وميدان التدين، الكنيسة، ورجال الكنيسة، العلماء هذا هو محور الإصلاح وإلا" فلا مصلحة لحكامنا في ما يخص الفنون والعلوم"

د-ان يعترف (الرئيس) دستوريا بأن لا خوف عليه إذا ما سمح لرعاياه باستخدامهم العلني لعقولهم لكي يقدموا للعالم افضل "ما أنتجوه من أفكار تشير إلى بناء افضل لهذا التشريع" حتى وان جاء ذلك عرضا نقديا وصريحا[3].

13. مثل هذا الملك، الحاكم، الرئيس، المستنير:

أ- لا يخشى عليه من البقاء في الظل بفضل قوة جيشه ومنعة وطنه.

---

(1) كانط: ما هو عصر التنوير ، ص64.

(2) أيضا ص64.

(3) كانط: ما هو عصر التنوير ؟ ص64.

ب- شجاع، يعلن ما لا تجرأ على إعلانه أية دولة أخرى قائلا" فكروا ما تشاؤون وفي ما تشاؤون وعليكم ان تطيعوا"[1] مما يعني التوفيق الواعي بين (الحقوق الواجبات) والمواطنة والمسؤولية.

ج-ولكن قد يبدو من المفارقة"الحصول على درجة أعلى من الحرية المدنية" مع تقييد حرية الفكر عند الشعب[2] كما تتحرر (الجذوع) الطبيعية في (الشجرة) من قشرتها الصلبة لتتيح الفرصة لطبقة جديدة من اللحاء، إنها" بذرة الميل والتأهب (الاستعداد) للفكر الحر" يعتاد عليه الشعب ويصبح له فطرة واعتياد وجبله أي" يزيد الشعب شيئا فشيئا من الاستعداد للسلوك بحرية" مما يؤثر بدوره على أسس الحكم حين يرى الحاكم من صالحه" ان يعامل الإنسان كإنسان وليس آلة"[3] هكذا يبشر كانط بعصر حداثوي يعرف فيه الحاكم والمحكوم ماله وما عليه، ويخرج من سياسة القطيع إلى نظام اجتماعي يحترم العقل والحرية وإرادة الإنسان ويفصل المقدس عن الدنيوي ويتعامل مع الحياة على وفق جدل الذات والموضوع والحرية والضرورة.

14. كانط والبعد (الفلسفي/ التربوي) لحقوق الإنسان والديمقراطية:

يشكل كتاب كانط (التربية)[4] الإطار الإجرائي (فكريا وعمليا) للوصول بالمشروع التنويري إلى مقدماته العملية مادام الهدف منه (إعداد الشباب) ليكونوا في مستوى الأهداف التنويرية التي يتطلب العمل على بلوغها توفير الناس المؤمنين

---

(1) أيضا ص64.

(2) أيضا ص 65.

(3) أيضا ص65.

(4) كانط، عمانوئيل: التربية تر/ د. عبد الرحمن القيسي، منشورات المجمع العلمي العراقي . بغداد 1998، بفصوله الخمسة التي دارت حول أ) الإنسان ص15-48. ب) التربية الجسمية البدنية ص39-58. ج) في التعليم والثقافة ص59-86. د) تهذيب العقل ص67-80. هـ) التربية العملية (التطبيق) ص93-110

بهـا ولا سـيما في الجانــب التربـوي والأخلاقــي والإداري والنفسيـ (شروط التنميــة الإنســانية المستدامة!).

واكثر من ذلك انطوت عليه مقترحات كانط التربوية لإصلاح المناهج والطرق التربويـة والمدرسـية والعلاقات الأسرية لتأتي(الخطط) متكاملـة تخـدم مشرـوع (صـناعة صـانع الصـناعات) والإنسـان المؤهـل للمجتمع المدني الجديد، والعارف بحقوقه وحدوده التي جاءت بمثابة خلاصات (فلسفية وأخلاقية) لمجمل المشروع التنويري الذي نضج في وعي كانط بعد عشرات السنين من التفكير والنقـد والبنـاء المعـرفي رافقـه تغير(ثوري هائل) في طبيعة الظروف والأحداث. التي كانت بمثابـة (الزلـزال) الـذي هـز عمـوم مرتكـزات الحضارة الغربية، حتى انعكست لاحقا على كتابات (هيجل) و (ماركس) بشكل أو بآخر والذي يهمنـا مـن الكتاب ما يتعلق بالتأهيل للجانب الحقوقي ولاسيما:-

أ- وسائل بناء الإنسان وتربيته (تعزيز الوعي) جسما وعقلا ومزاجا وجعل الشباب عضوا نافعا في المجتمع المتطلع إلى حياة التقدم والتنوير من (خلال تأكيد كانط على مجموعة من القيم) التي تؤهله (لحقوقه الإنسانية) مثل(الضبط والثقافـة والتعلـيم الجديـد واحـترام الآخـرين واحـترام القانون ومحبة الحرية والدفاع عنها والاستجابة لأوامر العقل والتهذيب الأخلاقي والتربوي)[1].

ب- أما الإطار الفلسفي لهذا البنـاء فقصـد منـه كـانط تأكيـد قاعدتـه التنويريـة للمجتمـع المـدني المنشود والقائلة أن (إنسانية الإنسان) لا تتحقق عنـده إلا بالتربيـة الحديثـة مـن اجـل (إعـداد الأشخاص الذين ستناط بهم مسؤوليات قيادية أو إدارية في الدولة).

تكشف عن درجة كفاءتهم، فالجاهل عـادة مـا يكـون فوضـويا وغـير منضـبط لا ينتفـع في (حـوار الأجيال) أو تبادل الخبرات ذلك الحوار الذي يعد خطوة مضافة في

(1) كانط: التربية ص16-19.

كمال البشرية لاكمال المرء القومي أو الإقليمي وبما يؤكد القيمة الاجتماعية لوجود الإنسان وإيجابيته في محبة الخير والسعي إلى تحقيقه بعد ذلك إرادة إلهية إلى جانب كونها إرادة الإنسانية السامية.

ج- ثم يربط كانط بين ثورتين مهمتين[1] في تاريخ الإنسانية:

الأولى في : فن الحكم. والثانية في فن التربية، الذي يهتم بتنمية المواهب الإنسانية للمجتمع التنويري المنشود وعلى الوجه الآتي:

ج1. المشروع التربوي (الحقوقي) لا يقتصر على (الحاضر) بل " هو كحالة للإنسان ممكنة التحسن في المستقبل أي بطريقة مكيفة لفكرة الإنسانية والمصير الكلي للإنسان" لهذا السبب ينبه كانط على مخاطر (ضعف أداء الأسرة في التربية والحكام والموظفين الإداريين) الذين لا يهتمون إلا (بمصلحة الأسرة) أو (مصلحة الدولة) خارج مفهوم (الخير العام والكمال المقدر للإنسان) صاحب الاستعداد الطبيعي الذي تتسع فوائده باتساع دائرة الاجتماع الإنساني[2] والإعداد التربوي والعلمي والنفسي.

ج2. التربية السليمة هي المكلفة بصناعة الإنسان القادر على الإمساك بحقوقه، شرط ان نحكم تدريبه الأخلاقي وتربيته العملية وتهذيب ذوقه بالموسيقى، ليكون بحق(صانع الصناعات) المطلوبة في النهضة.

ج3. ان الحق بمعناه الشمولي المنشود لا يتجلى إلا لمن يمسك بشروط العصر (الضبط والثقافة المتنورة والتهذيب) لكي نتجنب الرأي القائل ان ازدهار

---

(1) أيضا 20-23.

(2) كانط: التربية ص23-24، بما يتوافق مع ما ذهب إليه الفارابي في مدينته الفاضلة (طبعة إبراهيم الجزيني) بيروت ب ت ص15 (فكمال السعادة لا يتم إلا بالتعاون بين الناس باشتراكهم في حياة منظمة واحدة لأن الإنسان مدني وانسي بطبعه) ص15-16، ص84-85 وص92-97.

الدولة ينمو جنبا إلى جنب مع بؤس الشعب وشقائه[1] ويطرح كانط سؤالا فلسفيا مهما هو(هل سنكون اسعد في وضع غير حضاري) (؟) بل" كيف يمكن جعل الإنسان سعيدا ما لم يكن أولا حكيما وصالحا؟ وكيف سنضمن انحسار اثر الشر عن حياتنا؟ ولكي يطمئن كانط على النتائج المستقبلية المتفائلة لصالح حقوق الإنسان المتعلم العارف (ما دامت القاعدة تقول : ان المعرفة قوة) كما وصفها فرنسيس بيكون: يرى كانط من الناحية الإجرائية انه من غير الممكن (تطوير الشخصية الإنسانية) إذا لم نبن المدرسة التي (يكون فيها المعلمون احرارا ليطوروا طرقهم وخططهم الخاصة) في (بناء الأجيال) بمعنى ان التربية لابد ان يرافقها (إرشاد) تحول فيه(المعرفة) إلى (سلوك) لكي نضمن الإمساك (بالتربية المتكاملة) التي ينصهر فيها(التعليم بالثقافة الأخلاقية والذوقية والاجتماعية).

ولكي تمتد هذه التربية من المدرسة إلى المجتمع المحلي لضمان تحقيق التوافق بين الضبط الاجتماعي والتربية الحرة والسلطة العادلة. ومن أجل أن يتعلم الإنسان (كيف يعيش كأننا (وجودا حرا) لا في بيئته المحلية بل ومع عموم البشرية)؟ وصولا به إلى (التربية العملية) في ختام كتابه المذكور[2].

إن السعي لفعل الخير ثمرة طيبة في تربية الأطفال ثم الشباب لكن التوتر الإنساني بين (الطموح) وحب النفوذ (السلطة) وانفلات حدود (حرية الفرد) هي التي تهدد فكرة (السعادة) المنشودة في المجتمع الإنساني، إذا ما حصل الإنسان على (حقوقه) الطبيعية مثل(حق الحياة وحق التملك وحق النفوذ والسلطة) إلى جانب (محبة الصحة واليسر) شرط ان تأتي (معتدلة) وفي هدى وعي فلسفي عقلاني عن (الواجب والقانون والحق)[3].

---

(1) كانط : التربية ص 28.

(2) كانط : التربية ص 34 وص 23-110.

(3) أيضا ص 101.

مع ذلك لا يعدم كانط وجود مشكلات تربوية[1] اجتماعية في سياق التطبيق مما يوجب على المربين العناية بالشباب[2] عمليا وبشكل إيجابي فاعل.

وإذا كنا قد اجبنا على سؤال عن (مصير السؤال التنويري الكانطي) بعد قرنين من الزمان في ظل العولمة؟ في مناسبة مسابقة[3] في بغداد وطرابلس[4] في موضعين منفصلين عن هذا المفكر الشهير حاولنا من خلالهما الوفاء لشروط الحوار الفلسفي بين الشرق والغرب قديما ووسيطا وحديثا ومعاصرا استكملنا هما ببحث ثالث في المؤتمر الفلسفي العراقي(الأكاديمي) الثالث، (يومي 6-7 آذار 2005) عنوانه الإنسان المعاصر وسعادته بين جدل السلب وسلب الجدل موضوع الفصل الخامس كشفنا فيه عن خيبة الأمل التي أصابت الإنسان المعاصر من جراء (سوء استخدام نتائج العلوم) التي سخرت منجزاتها لخدمة أصحاب المؤسسات الكبرى حتى حولت الإنسان إلى(عبد، وشيء) يكشف عن (المأزق الحضاري)[5] الذي تعيشه الإنسانية بعد قرنين على السؤال التنويري وحقوق الإنسان، وملابساته في الفكر الفلسفي الغربي عند هيجل وماركس(في حقبة

---

(1) مثل أ) مشكلة تعليم الأطفال الأفكار الدينية ب) عدم إدراك فكرة الواجب بسبب ضعف نشاط الضمير الكاشف عن القانون الأخلاقي من جراء ضبابية فكرتي (اللـه والواجب) وعدم إيضاحهما لهم. ج) عدم احترام الجنس الآخر، والمنزلة الإنسانية للآخرين. د) عدم تقدير النفس وعدم تقدير الآخرين. هـ) عدم القدرة على اتخاذ القرار المسؤول (التربية ص8).

(2) لتعويده على أ) مشاعر المواطنة ب) محبة الآخرين ج) تقدم العالم من حولنا

د) ازدهار الحياة الإنسانية هـ) الأخذ بطيبات الحياة المعتدلة و) تقليل الخوف من الموت ز) محاسبة النفس يوميا (كانط التربية ص109-111).

(3) قدمنا في المؤتمر الفلسفي الخامس لبيت الحكمة البغدادي (حول كانط) بحثا عنوانه متناقضات كانط والبحث المقولي (بغداد في 2004/12/8. ص1-43 (فص1).

(4) والذي انعقد في الجامعة اللبنانية (الفرع الثالث بطرابلس للأيام 14-17 كانون الأول 2004) تحت عنوان (كانط ومثلث الحداثة) عرضنا لبعض موضوعاته هنا ص 64-79 .

(5) علي حسين الجابري: الإنسان المعاصر وسعادته: المؤتمر الفلسفي الأكاديمي الثالث، كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية، بغداد في 6-7 آذار 2005 ص1-24 (فص5).

الحداثة) وتداعياتها في (ما بعد الحداثة)- القرن العشرين- بعد ان أطلق نيتشه على الحداثة (رصاصة العدمية) وهو يودع قرنه بثورة على القيم والأخلاق السائدة بذريعة أنها (قيم عبيد) تنتظر(السوبر مان) لكي ينتصر مجددا لقيم السادة من غير ان يعلم، ان عام 1905 سيشهد ثورة في الفيزياء يقودها انشتاين[1] غيرت منطق العلم حتى احتفلت الجامعات ومراكز البحوث والجمعيات الفلسفية العلمية بقرن الفيزياء في سنة 2005.

ثانيا: انعكاسات حداثة كانط التنويرية على مثالية هيجل ومادية ماركس

1. الإنسان وحقه في التنمية حسب عقلانية هيجل المثالية:

كان للثورة الفرنسية عام 1789 وتداعياتها وشعاراتها وما تمخض عنها من إعلان حقوق الإنسان سنة 1791 في عموم الغرب لتكمل ما أحدثته الثورة الأمريكية عام 1776 من تغييرات الليبرالية جميع ذلك وفر المناخ (الثوري) لحقوق الإنسان المثلثة (حرية، إخاء، مساواة) ليمنح الإطار الفلسفي عند كانط ومن لحقه، بعدا اجتماعيا امتزجت فيه منجزات العلماء والفلاسفة، مع أهداف السياسيين القوميين جميع ذلك أجج وهج الحداثة، في عموم الساحة الأوروبية تابعها كل من هيجل وماركس، وان جاءت خاتمة القرن التاسع عشر بنزعة متشائمة عبر صراع (السادة والعبيد) و(القوة = السوبر مان) والمصالح.

أ- ومع تنوّع موضوعات هيجل ودوره الأيدلوجي داخل البلاط البروسي ودعم فردريك الثاني وكتابات فيلسوف المثالية عن ظاهرات الروح وفلسفة القانون والتاريخ والجمال والأديان وجدناه في دراسته لاصول فلسفة الحق[2] يحتفي

(1) التقرير العلمي عن (عام الفيزياء 2005) للاحتفاء بقرن الفيزياء مقترنا بكشوف انشتاين (العلمية/الفلسفية) نشر- جريدة الشرق الأوسط ليوم 2005/3/16 بغداد.

(2) هيجل: أصول فلسفة الحق (المجلد الأول) ترجمة وتقديم وتعليق أمام عبد الفتاح أمام دار التنوير ط2 بيروت 1983/ص28-275.

بانتقال الإنسان إلى عالم الحرية[1] لكن هـذا الانتقـال تتجاذبـه ضرورة لا فكـاك منهـا نشـأت مـن تصادم (حق الملكية الخاصة) مع (الإرادة العامة) الدولة مما لا سـبيل معـه إلا (بالتعاقـد) الحـر بين الإرادات[2] من اجل تنظيم علاقات الأفراد في البيع والشراء والتنازل والهبات باسـتثناء علاقـات (الزواج) ومصلحة (الدولة)[3] ولكن بغير الطريقة التي وجدها روسو وهو يقيم (التعاقد بين الكـل والكل أو بين الكل والحاكم) حتى نجم عن ذلك" اعظـم ألـوان الخلـط في القـانون الدسـتوري وفي الحياة العامة"[4] – على رأي هيجل- آلَ إلى أخطاء فادحة انتهت إلى (السلب الكلي للحق) الذي لا يسلب إلا عن طريق (العقوبة)[5] مما يوجب على الدولة قطع دابر الفساد بعده ظاهرة (تتناقض) والفكرة الجوهرية للإرادة والتصور الحقيقي للفعل الإنساني " ولكن خـوف هيجـل مـن ان يكـون ذلك الفساد هو طابع الدولة وليس الأفراد بما هم أفراد عدَّ أفراد الدولـة الفاسـدة(مثـل) الجسـم المريض" أشياء يمكن ان توجـد مـع أنهـا ليسـت دولـة حقيقيـة ولا جسـما حقيقيـا لان فكرتهـا لا تنسجم مع واقعها"[6].

ب- إن هيجل يؤمن بالحكمة القائلة" ان القلب المفعم بـالفرح يعـبر عـن فرحـه بالـدموع ، أمـا الحـزن العميق فيعبر عن نفسه بابتسامة[7] بهـذا الجـدل (الـديالكتيك) يتأكـد لنـا تـداخل المفـاهيم إلى حـد التناقض في الغايات الإنسانية" فالعدل المطلق(بمعنى المسـاواة المطلقـة بـين النـاس) عـلى الـرغم مـن تفاوت وعيهم

(1) أمام: مقدمة أصول فلسفة الحق (مج1) ص28.

(2) أيضا 31/1.

(3) أمام : أيضا 32/1-33.

(4) هيجل، أصول فلسفة الحق ص185-186.

(5) أمام : مقدمة فلسفة الحق ص 37.

(6) أيضا ص37.

(7) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية المجلد الأول ترجمة وتقديم وتعليق أمـام عبـد الفتـاح أمـام، دار التنـوير ط1 بـيروت 1983 ص221.

وقدراتهم واندفاعهم وعقولهم "يساوي عند هيجل (ظلم مطلق) لانه يعني" انك إذا ما طبقت حقا من الحقوق المجردة إلى حدّه الأقصى فانك تقوم بعمل خاطىء ونحن جميعا نعرف ان الحد الأقصى للفوضى في الحياة السياسية والحد الأقصى للاستبداد يؤدي عادة كل منها إلى الآخر" ثم يشتق هيجل من الحياة العملية قانونه الجدلي الآخر القائل" الغرور يسبق الانهيار"[1] كلازمة للدكتاتوريين.

ج- وعموم المشروع الهيجلي في (الحقوق على الإطلاق وحقوق الإنسان على التخصيص) إنما يشكل لنا النسيج المعرفي(العقلاني) التنويري للمشكلة الفلسفية التي وضعها هيجل في كتابه(أصول فلسفة الحق) هكذا.

ج1. مفهوم فلسفة الحق(العام) و(الفردي) إلى جانب أفكار (الإرادة والحرية والحق) ببعدها الجدلي انتهت بفيلسوف المثالية إلى القول ان (الحق إذا ما اصبح وضعيا تحول إلى قانون)[2].

ج2. إن " أساس الحق هو الروح (المطلق) بصفة عامة، ومجاله الخاص ونقطة بدايته هي الإرادة والإرادة هي التي تكون حرة بحيث تشكل جوهر الحق وغايته في آن معا، في حين ان نسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل أو هو عالم الروح وقد خرج من ذات نفسه على انه طبيعة ثانية[3]. أما الإرادة التي لا تكون حرة إلا ضمنيا فهي الإرادة الطبيعية (الضرورية) أو المباشرة[4].

ج3. يسخف هيجل تعريف الحرية(القائل بأنها عشوائية وتعني القدرة على ان تفعل ما تشاء) كما هو شأن دعاة الفوضى بما يكشف عن عدم النضج العقلي"

---

(1) أيضا 221/1.

(2) هيجل: أصول فلسفة الحق ص93-97.

(3) أيضا ص107.

(4) أيضا ص 119.

ان هذه الفكرة عن الحرية (تعسفية) وإذا كانت بهذا المعنى نقول. ان حرية الاختيار ليست إلا وهما مع ان الحرية ليست سوى هذا النشاط الذاتي الفارغ في كل فلسفة تقوم بارتداد الفكر إلى نفسه، كما هو الحال في فلسفة كانط وفلسفة فريز **Fries** التي جردت فلسفة كانط من كل عمق فلا هي حرية اختيار ولا اختيار عشوائي على قاعدة (افعل ما يحلو لك أو افعل ما تشاء)[1] من غير تدقيق بمكونات فلسفته وواقعه وظروف عصره نعم " ليس الحق شيئا مقدسا إلا بسبب انه تجسيد للتصور المطلق أو الحرية الواعية بنفسها"[2]. هذه حقيقة لا خلاف عليها.

ج4. أما الإرادة عند هيجل فهي مثلثة المعاني:

الأولى: مباشرة: يكون مفهومها (شخصيا) وتدخل ضمن دائرة (الحق المجرد).

الثانية: موضوعية (منعكسة) المفهوم قياسا إلى ديالكتيك هيجل.

الثالثة: مركبة المفاهيم تمثل الحد الثالث من الجدل الهيجلي أي هي حاصل تفاعل (المباشرة والمنعكسة) يلتقي فيها الفردي والكلي مجسدا لفكرة الخير. أما الروح فهو معنى (طبيعي) يتجسد في (الأسرة) وعلاقاتها، وموزعة على:

1. المجتمع المدني ومؤسساته المتنوعة.
2. الدولة بوصفها حرية(كلية، موضوعية) حتى في تجسيدها الذاتي الحر للإرادة الجزئية لاتصال الروح بشعب أو أمة أو بالعالم[3].

د- الحق المجرد عند هيجل هو المفهوم المعبر عن الجانب الكلي في الإرادة الحرة الوافية بذاتها، إنما هي(كلية مجردة)[4] وحرية الإرادة بعدها (لحظة من

---

(1) أيضا ص 123-124 .

(2) أيضا ص 136.

(3) هيجل : أصول : ص140.

(4) أيضا ص 144.

لحظات الوعي بالإرادة ككل.. لكنها لا تزال مختلفة عن الشخصية، وعن خاصية الحرية) يقول هيجل" تعد الشخصية الأساس للأهلية(الاجتماعية) لممارسة الحقوق وتشكل مفهوما وأساسا (هو نفسه مجرد) نسق الحق المجرد وبالتالي أساس الحق الصوري، ومن ثم فان أمر الحق هو (كن شخصا) واحترام الآخرين بوصفهم أشخاصا"[1] والشخص عند هيجل كما عند علماء النفس هو (المؤهل لاكتساب الحقوق وتحمل (مسؤولية) الواجبات الإنسانية) مع ان الحقوق الشخصية كما وجدناها عند كانط تعني الحقوق التي تنشأ عن عقد أتعهد بواسطته ان أعطي شيئا أو أنجز شيئا واجبا انه الحق الخاص بالشيء العيني[2].

هـ- وعن حقوق الإنسان الأخرى ينتقل هيجل للحديث عن حق الملكية والتمليك[3] والعقد والتعاقد[4] والخطأ وأثره على أداء الأفراد في المجتمع المدني[5] ومن ثم النية[6] والرفاهية المنشودة[7] أي السعادة.

و- ان الأهم في شبكة حقوق الإنسان يتجسد عند هيجل في مبادئ الخير والواجب والضمير.. والأخلاق الاجتماعية التي تؤهل المرء لدوره الحقوقي.

و1. فالخير هو الفكرة بوصفها وحدة لتصور الإرادة العامة مع الإرادة الجزئية وهذه الوحدة تكون للحق المجرد وللرفاهية، ذاتية المعرفة وغرضية الهدف وواقعية الموضوع مع استقلال وقوام ذاتي لكنه مرفوع[8] أي.. ان الخير

---

(1) أيضا ص 146.

(2) أيضا ص 150

(3) أيضا ص 151-182

(4) أيضا ص 184-194.

(5) أيضا ص 194-208.

(6) أيضا ص 213-222

(7) أيضا ص 225-234

(8) أيضا ص 234.

والخير وحده هو ماله قيمة بالنسبة للإرادة الذاتية وهذه لارادة لا قيمة لها ولا كرامة إلا ومن حيث اتفاقها مع الخير في النية والتقدير اعني ينبغي ان تجعل من الخير هدفها وان تحقق بالفعل على نحو كامل، في حين ان الخير هو من جانبه يجد في الإرادة الذاتية وسيلته الوحيدة لكي يخطو إلى عالم الواقع الفعلي"[1] عابرا من الإمكان إلى التحقيق. وهذا يعني عند هيجل ان الخير من حيث المبدأ هو ماهية الإرادة في تحققها ومن ثم فهو يوجد ببساطة في الفكر الروح وبواسطته وحدهُ[2] وان حق تقدير الخير يختلف عن حق تقدير الفعل ما دام الأمر عند هيجل مرهون بسلامة النية والدافع ومن حق الذات ان تعرف الفعل في طابعه النوعي الخاص بوصفه خيرا أو شرا مشروعا أو غير مشروع[3].

و2. أما الضمير الناظم لمفهوم الواجب فإلى جانب الحق يعبر عن استعداد الإرادة ان تفعل ما هو خير على نحو مطلق والخير كما وجدناه عند هيجل يساوي الحق والصدق والصواب. لذلك احكمه بضوابط هي عنده مبادئ ثابتة محددة وهو يعي هذه المبادئ بوصفها واجباته وتحديداته الموضوعية الواضحة فإذا ما اختلف الضمير عن مضمونه (الذي هو الحقيقة) فانه لا يكون سوى الجانب الصوري القيمي من نشاط الإرادة[4] وهذا يعني ان الضمير عند هيجل هو تعبير عن الاسم الاسم المطلق للوعي الذاتي بالذات في ان تعرف بذاتها وفي ذاتها ما هو الحق وما هو ملزم والضمير هو وحده المعرفة الذاتية مع ما هو مطلق ومن الكبائر التدنيس عصيانه غير ان القول بان ضمْير هذا الفرد الجزئي المعين يطابق فكرة الضمير فتلك مسالة لا يمكن ان تقرر الأمن

(1) أيضا ص 235

(2) أيضا ص 236

(3) أيضا ص 237.

(4) أيضا ص241

خلال معرفة مضمون الخير الذي يسعى إلى تحقيقه بالفعل، فما هو حق وما هو ملزم هو العنصر العقلي في يقينات الإرادة[1].

و3. أما الرفاهية والسعادة فلا تكون الرفاهية إلا بوصفها كلية وأساسا بوصفها كلية من حيث المبدأ اعني مطابقتها للحرية فالرفاهية من غير الحق ليست خيرا والحق بدون الرفاهية ليس بخير ولابد ان يتحقق الخير من خلال الإرادة الجزئية وهو جوهرها فان له الحق المطلق في مقابل الحق المجرد للملكية والأهداف الجزئية للرفاهية[2] والسعادة.

و4. أما الشر فهو أساس البلوى التي تطارد الإنسان عبر الدهور والعصور فأصلهُ حسب هيجل لا يوجد إلا حيث تكون (الحرية غامضة ومشوشة) ويعني هنا في الجانب (المفاهيمي- الدلالي)- النظري من الحرية[3] وهو في جانبه الصوري آخص خصائص الفرد ما دام محكوما بذاتية وموضوعية:

أولا: ذاتية الإنسان تعني بالضبط التي تصنع نفسها على نحو خالص وبسيط من اجل ذاتها.

ثانيا: الإنسان في جانبه الموضوعي الاجتماعي والمجرد يتفق مع تصوره بمقدار ما يكون روحيا أو موجودا عاقلا[4] لهذا السبب يمتدح هيجل العلاقات الاجتماعية القائمة على الضمير الحي المتبادل والنوايا الطيبة التي تسمى بالروح الجميلة انه توهج الضمير عنده[5] على الرغم من ان هيجل يعد الخير هو الجانب الجوهري الكلي للحرية في صورة مجردة[6] بنفيه يكون الشر. نخلص من جميع ذلك إلى تلخيص رأي هيجل لحقوق الإنسان وسوالبها

---

(1) أيضا ص 242

(2) أيضا ص 235.

(3) أيضا ص 244.

(4) أيضا ص 248.

(5) أيضا ص 259.

(6) أيضا ص 260.

الجدلية على وفق أطر فلسفية واضحة ومبادئ أخلاقية اجتماعية تنويرية مشروطة بعواملها الموضوعية الآتية:

1. بالفكر امتاز الإنسان على الحيوان، وتفوق على غيره بالإرادة مع ذلك بإمكان الإنسان ان يفكر من غير إرادة لانه في حالة التفكير يكون بالضرورة موجودا نشيطا وإيجابيا[1].
2. الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على التضحية بكل شيء بما في ذلك حياته ذاتها[2].
3. بإمكان الإنسان ان يملك بالفعل الحرية في صورة وجدان عاطفي هو الصداقة أو الحب النقي.
4. اخطر إرادة في وضع السلب حين تقلب نفسها عند الرجل المتقلب الأهواء الذي يفترض ان يكون حرا ما لم تكن له الإرادة لكن الإرادة ليست مرتبطة بشيء مقيد. الحرية هي أن تريد شيئا محددا ومع ذلك ترتد في ذلك التعيين إلى شيء كلي[3] والإرادة التي لا تكون إرادة عند هيجل إلا باتفاقها مع فكرتها الشاملة الكلية هي" إرادة حرة بالقوة وفي الوقت نفسه ليست حرة أيضا"[4].
5. الإنسان الذي لا شخصية له يضيع حقه أما صاحب الحق فلابد ان تكون له شخصية لكي يصل إلى قرار[5]. كما يربط هيجل بين الاختيار والتملك والإرادة الحرة عليه تكون الإرادة مسلوبة منفية حين لا لا يتعين الأنا أو المضمون أو يتطابقان[6] على الرغم من صواب القول بان الدوافع والميول تشكل مضمون الإرادة.

---

(1) أيضا ص 296.

(2) أيضا ص 270.

(3) أيضا ص 272

(4) أيضا ص 273.

(5) أيضا ص 273-274.

(6) أيضا ص 274.

لكن الفكر وحده هو الذي يعلو فوقها جميعا أما السعادة فيكون للفكر بالفعل السيطرة على قوة الطبيعة للدوافع ما دام المفكر لا يقتنع بالعابر (السريع من اللذات) بل يطلب السعادة ككل من هنا جاء الربط بين الحق والصدق في الفلسفة لانه يعني عند فيلسوف العقلانية التطابق بين الفكرة الشاملة وواقعها الخارجي فمثلا البدن هو الواقع الخارجي في حين ان النفس هي الفكرة الشاملة[1] على قاعدة كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي كقانون جدلي هيجلي يرفضهُ الماديون.

6. إن حقوق الإنسان في المجتمع المدني الذي ينشده فلاسفة التنوير ومنهم هيجل إنما تقوم على إدراكهم للمسافة الموجودة بين المفهوم النظري المجرد لهذه الحقوق وبين الواقع العملي التطبيقي ان كانت حقوق حياة أو تملك أو تعبدا أو تعبير عن الرأي أو الحرية المسؤولة لذلك فال هيجل حين نتحدث عن الحق في هذا الكتاب فإننا لا نقصد فحسب ما يفهم عادة من هذه الكلمة أعني القانون المدني بل الأخلاق الذاتية والحياة الأخلاقية والحق ولا سيما في صورة اعتداء عليه كجريمة وعقاب. والحرية التي نجدها هنا هي ما نسميه الشخص اعني الذات التي هي حرة وهي حرة حقا في نظر نفسها وهو يهب نفسه تجسدا ووجودا في الأشياء التي يملكها فأنا الآن حر لا فقط في هذا الشيء المباشر بل يعد سلب المباشرة[2] اعني أنا حر في داخل نفسي في ذاتيتي مادام الشيء الأساس في كل ذلك هو بصيرتي ونيتي وغايتي[3] الإنسانية والاجتماعية.

7. ثمة علاقة تكاملية في فلسفة هيجل بين المجتمع المدني والدولة والحرية والشخص والإرادة[4] ما دامت دامت الإرادة الحرة التي تتضمن ذاتها عن وعي هي

---

(1) أيضا ص 275-276.

(2) أيضا ص 277-278.

(3) أيضا ص278 يقول هيجل:"والخير الذي هو الآن الغاية الكلية لا بد له أن يتحقق في العالم الموضوعي،وهذا يعني أن الحياة الأخلاقية للفرد هي الأصل(أصول فلسفة الحق ص 279).

(4) أيضا ص 280.

الشخص. فعظمة الإنسان الرئيسية هي ان يكون شخصا[1] هذا أولا وثانيا يصعب ان نتخيل ان جميع الأشياء يمكن ان تكون ملكا للإنسان (الفرد=الاناني) لأن الانسان إرادة حرة[2] كما انه يعيش في وسط اجتماعي لاغني عن الحياة معه.

8. وعن حقوق الإنسان بعامة يرى هيجل:

أ- ان لكل إنسان الحق في الملكية وينطبق ذلك على (المساواة) التي هي في حقيقتها ابعد ما تكون عن تحديد المقادير الجزئية انه لمن أرادَ التأكد أن العدالة الحقة تتحقق بالمساواة المطلقة بين الملكيات الخاصة بل من العدالة ان يكون لكل إنسان الحق في الملكية فحسب، ما دام الحق هو ذلك الذي يظل لا يعبأ بالجزئية[3].

ب- ويعزو هيجل مسؤولية عبودية الفرد عليه هو لا على المستعبد له! يصدق ذلك على الدول والأمم[4] في زمانه إلى يوم الناس هذا!.

ج- مع ذلك يرى هيجل ان" من طبيعة الأشياء ان يكون للعبد الحق المطلق في تحرير نفسه"[5] بخلاف حق الشخص في التخلص من حياته بالانتحار[6] ويجعل التعاقد بين طرفين سبيلا لضمان الحقوق[7].

الحقوق[7].

د- أما الخطأ عند هيجل بمعناه الكامل فهو الجريمة التي توجب عقابا[8] ومادام الإنسان يرغب في ان يحكم عليه تبعا لاختياراته المحددة تحديدا ذاتيا فهو حر في هذه العلاقة بنفسه.

---

(1) أيضا ص 281.

(2) أيضا ص 282.

(3) أيضا ص 283.

(4) أيضا ص 286.

(5) أيضا ص 289.

(6) أيضا ص 290.

(7) أيضا ص 291-292.

(8) أيضا ص 294-295.

ه- ان الذي يهتم به هيجل هو وجود الإرادة بالفعل تماما وفي الأخلاق الذاتية تكون مصلحة الإنسان ونفعه الخاص هي المهمة والقيمة العليا لهذه المصلحة تعتمد على القول بأن الإنسان من يعرف نفسه على انه مطلق ومحدد بذاته[1].

و- وأما القصد والنية فلا بد ان تكون هي المضمون الكلي للفعل فالخير هو النية الحسنة وقد ارتفعت لتكون الفكرة الشاملة للإرادة[2] وعبر ذلك تتحقق المسؤولية[3].

ز- والخير يتحقق حين يظهر الشوق إلى نظام موضوعي (ينخرط) فيه المرء بنفسه طواعية وسعادة إلى مرتبة العبودية والخنوع الكامل إذا أراد ان يفلت من عذاب الخواء والسلب[4].

ه- أما الأخلاق الذاتية فهي صورة الإرادة بصفة عامة في جانبها الأخلاقي فضلا عن مضمونها أما الحياة الأخلاقية فهي اكثر من الصورة الذاتية أو التحديد الذاتي للإرادة كما ان مضمونها يتمثل بالحرية لان الحق تنقصه لحظة الذاتية في حين ان الأخلاق الذاتية تمتلك هذه اللحظة وحدها وبالتالي فأن كلا من الحق والأخلاق ينقصهما بذاتهما التحقق الفعلي(التطبيق العملي) ولا يوجد الحق إلا كفرع من كل"[5]. من هنا جاء منشأ الإشكالية بين الحرية والإرادة والضرورة[6].

---

(1) أيضا ص 300.

(2) أيضا ص 302.

(3) أيضا ص 301.

(4) أيضا ص 312-314.

(5) أيضا ص 314.

(6) يراجع سليمان الديراني: ما بعد الحداثة (مجلة الفكر العربي) عدد 78، 1994 بيروت ص6-10 وحسين سعد: مشكلة الحرية والإرادة: المصدر نفسه ص16-23.

إن آراء هيجل الفلسفية محكومة بعصره وظرفه السياسي الخاص داخل البلاط البروسي وغاياته الأيدلوجية، لذلك وجدناه يتعامل مع قضية حقوق الإنسان فلسفيا وعمليا على وفق البناء الفلسفي(الجدلي) في سموه عبر ظاهرات (الروح) والعقل والجدل وشبكة العلاقات وواقع الحياة واشتراطاتها التي اختزلها هيجل في التوتر القائم بين الضرورة والحرية أو اقل الفردية والمجتمع المدني أو الحرية الذاتية والأخلاقية ومصلحة الدولة وحساباتها مما ترك مسافة بين فكرة الحقوق وواقعها المستلب حتى وهو يعد ماهية الروح معبرة عن الحرية ومن ثم كان مسار التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية لكنها ليست إلا حرية فردية سلبية تعسفية"[1] أعجز من إن تصمد أمام دواعي الحق الطبيعي والسياسي والمجتمع المادي لذلك انتقده البعض على قضايا الهنود الحمر والزنوج[2] وغير ذلك. مع ذلك كانت الهيجلية في هذا المبحث حلقة من دفعة تنويرية تتجاوز حدود زمانها ومكانها تكشفت انعكاساتها عند ماركس (الشاب) اكثر من ماركس الكهل! لاسباب معلومة معروفة.

2. الإطار المادي (النقدي) لحقوق الإنسان عند ماركس وتنميته

مثلما كان الاختلاف بين الجدل الهيجلي في حركة التاريخ ومحركاته عند ماركس وجدنا ثمة قاسم مشترك بين الفيلسوفين(التفسير التقدمي) لحركة التاريخ فالحاضر افضل من الماضي مثلما سيكون المستقبل افضل من الحاضر

---

(1) يراجع عن ذلك: أ) أحمد عبد الحليم عطية: أمام عبد الفتاح أمام والدراسات الهيجلية (أوراق فلسفية ع6 ج/1 القاهرة 2002 ص229-316. ب) أمام عبد الفتاح: تجربتي مع هيجل (المصدر نفسه) ص201-208. ج) محسن الخوي: هيجل في مدرسة فرانكفورت أيضا ص 209-230 د) اشرف منصور: قراءة جديدة لفلسفة هيجل أيضا ص 231-259 . هـ) محمد عثمان الخشن: تطور الأديان عند هيجل أيضا ص 260-290. و) سيد محمد أحمد: المجتمع المدني في الخطاب الهيجلي أيضا ص 291-298. ز) أيمن محمد أحمد: هيجل والهيجليون الشباب أيضا ص 299-316.

(2) أحمد عبد الحليم عطية: مصدر سابق ص311.

بفضل الارتقاء الحضاري والتراكم التقدمي نحو الآتي، من الحياة الإنسانية مع عدم وجود ضمان لبلوغ هذه الغاية في ضوء هواجس كل من كانط وهيجل على الرغم من ثقتهما بالحتمية التاريخية، التي تشبث بها ماركس بامتياز، على حين احالها هيجل إلى المطلق.

وكما هو شأن هيجل، وجد ماركس في ملابسات العلاقات الدينية والاجتماعية والقانونية الحقوقية إشكالية كبرى على أساس ان الفرق بين الديني والمواطن (المفاهيم) إنما هو كالفرق بين التاجر والمواطن أو بين العقاري والمواطن[1] أو قل كالفرق بين الإنسان الديني والإنسان السياسي الذي يوازنه بالتناقض بين البرجوازي والمواطن بهذه الكيفية يتعامل ماركس مع مشكلة الحقوق في قضايا الدين على وفق المنظور الهيجلي حين كان ماركس متابعا لخطى الهيجليين الجدليين وبخلافهم بعد حين.

وإذا كان هيجل يضع عينا على حقوق المواطن الفرد وعينه الثانية على الدولة ومصلحتها بفضل إخلاصه للبلاط البروسي فان ماركس يضع العين الأولى على إشكالية الدين والدولة البرجوازية ويضع عينه الثانية على حقوق الطبقات المسحوقة التي ندب نفسه لتحريرها طبقيا وليس حقوقيا[2] وان كان الإنجاز الأقرب من أهداف دراستنا يكمن في نقد ماركس لهيجل[3] في اكثر من كتاب[4] الفه ماركس

---

(1) ماركس، كارل: المسألة اليهودية تر/ محمد عيتاني، سلسلة مختارات من السياسة العالمية - اعتمادا على طبعة (انغريد كوست) باريس 1952 طبعة دمشق ب ت: ص24.

(2) ماركس، كارل : إسهام في نقد الاقتصاد السياسي تر: انطوان حمصي، نشر وزارة الثقافة السورية دمشق 1970 ص 53-127 وكذلك: بؤس الفلسفة، تقديم فردريك انجلر، تر/ حنا عبود دمشق 1974، ص35-198.

(3) ماركس، كارل: نقد فلسفة الحق عند هيجل (ضمن كتاب كارل ماركس وفردريك انجلز حول الدين ترجمة زهير الحكيم (ياسين الحافظ). ط1 دار الطليعة بيروت 1974 ص6-98. ص202-205.

(4) ماركس ، كارل وانجلز؛ فردريك: المختارات (المجلد الأول) الترجمة العربية دار التقدم موسكو 1068 ص151-156 والمجلد الثاني موسكو 1970 ص147 وما بعدها وكذلك: ماركس، وانجلز : العائلة المقدسة تر/ حنا عبود، دار دمشق ب ت ص18 وما بعدها.

بعد عام 1844 لكنه هنا واعني به كتاب المسألة اليهودية فلقد افتتحه بعبارة لها مغزاها الطبقي هي "المال هو اله اسرائيل المطماع والحق ان العصر الحديث بتحرره من المتاجرة والمال سوف يحرر نفسه بنفسه"[1] والانكى من ذلك استعارة ماركس لعبارة من برونو بوير القومي الألماني يقول فيها أنّى للألماني ان يهتم بتحرر اليهود إذا كان اليهودي لا يهتم بتحرر الألماني[2] لأنه فاقد لإحساسه الوطني بفقدانه لمقومات المواطنة.

هذا هو أصل التناقض الذي نوهنا به في مفتتح هذا المبحث بين ماركس وهيجل فإلى جانب التناقض الثقافي والاقتصادي بين المصلحتين الخاصة والعامة ثمة مفارقة بين الدولة السياسية والمجتمع البرجوازي الناهض في أوروبا أو اقل تعقيدات العلاقة بين المجتمع البرجوازي ودولته تكشف مخاطر الخلط بين الفقر والغنى والشقاء والازدهار[3] وهذا جوهر الافتراق بين الاثنين. صحيح ان ماركس يحيل إلى هيجل في فلسفة الحق لكنه يرى ان التحرر السياسي يشكل في الخلاصة تقدما عظيما انه والحق يقال، ليس آخر شكل للتحرر البشري ولكنه آخر شكل للتحرر البشري في أطر النظام الاجتماعي[4] والتفاهم بين الدولة والمواطنين ولا حل لإشكالية حقوق الإنسان وتعقيدات العلاقة بين الدولة والدين إلا بتحقيق ما يأتي:

أ. أن يتحرر الإنسان سياسيا من الدين.

ب. إخراج الدين من قاعدة الحق العام كما ورد في اللائحة.

ج. وضع الدين في قاعدة الحق الخاص كما ورد في اللائحة.

---

(1) ماركس : المسألة اليهودية ص3.

(2) أيضا ص 6.

(3) أيضا ص 25.

(4) أيضا ص 25.

د. جعل روح الدولة من مركب العلاقة بين المجتمع المدني والعدالة الإنسانية لكي لا يكون الدين روح حرب الجميع ضد الجميع[1] كما هو سائد آنئذ في المجتمعات الأوروبية!.

وبهذا يرتد الدين إلى جوهره المعبر عن ذات الفرد[2] ولا يلغي كلية من حياته كما أوحت عبارة ماركس (الدين أفيون الشعوب). ولكي يتجاوز ماركس إشكالية العلاقة بين الدولة والدين يقدم لمجتمعه حلا عقلانيا يستوجب اكتمال التحرر السياسي الذي لا يلغي الدين الواقعي عند الإنسان (الطمأنينة القلبية) علينا ان نعي ان الانعتاق الشخصي البشري قد يأتي في شكل انعتاق شخصي- سياسي يتحقق لا بمحق الدين من حياة الإنسان! بل بإلغاء الملكية الخاصة وغيرها من الإجراءات التي تتناقض وجوهر الدولة البرجوازية وهكذا تنشأ المأساة السياسية بترميم الدين والملكية الخاصة وجميع عناصر المجتمع البرجوازي تماما كما تنتهي الحرب بالسلم[3] (أي النقيض يتولد عن نقيضه جدليا).

ولما كانت العقبة الكاداء في نظر ماركس التي تحول بين الإنسان وحقوقه هي المسألة الدينية والمسألة السياسية. ولما كانت الدولة المسماة مسيحية تحتاج إلى الدين المسيحي لتكتمل كدولة وهذا هو الواجب الأيدلوجي لهيجل وجدنا ماركس الألماني يتأثر بالتجربة الأمريكية الحديثة حين يقول ان الحل يكمن في الدولة الديمقراطية بعدها الدولة الحقيقية لأنها ليست في حاجة إلى الدين لاكتمال نضجها السياسي، بل هي تستطيع ان تضرب صفحا عن الدين وذلك لان الأساس الإنساني للدين متحقق فيها بصورة دنيوية[4] بخلاف ما عليه حال الدين في الدولة الجرمانية المسيحية بعده شأن اقتصادي تماما كما يكون الشأن الاقتصادي دينا، ان سلطة الدين

---

(1) أيضا ص 25.

(2) أيضا ص 25.

(3) أيضا ص 27.

(4) أيضا ص 29.

في الدولة الجرمانية المسيحية هي دين السلطة[1]. نعم إن الديمقراطية السياسية هي مسيحية بمعنى ان الإنسان ليس فقط الإنسان الواحد ولكن كل إنسان هو فيها كائن مسيطر ولكنه الإنسان غير المثقف وغير الاجتماعي الإنسان كما افسد بفعل جميع نواحي التنظيم في مجتمعنا وفقد ذاته"[2].

إن ماركس يوازي بين الضمير الديني/ اللاهوتي والديمقراطية الكاملة حتى يبدو انه اكثر دينية ولكن من غير مدلول سياسي[3] وعلى هذه الأسس يعيد ماركس طرح سؤاله المهم "هل يستطيع الإنسان المطالبة بما يسمى حقوق الإنسان"؟ ويجيب بنص لبوير بالنفي لسبب لا يتعلق بالإنسان الصالح الوطني بل اليهودي المنعزل حصرا[4] بانتباهة ذكية ذات مغزى عند المشتغلين في فلسفة الحضارات يرى فيها ماركس ان فكرة حقوق الإنسان لم تكتشف بالنسبة للعالم المسيحي إلا في القرن الماضي (الثامن عشر) أنها حقوق لا تكتسب إلا أثناء النضال ضد التقاليد التاريخية التي نشأ عليها الإنسان حتى اليوم[5] وهي في جوهرها ليست هبة من الطبيعة ولا نعمة من التاريخ إنما هي ثمن تضحية ونضال ومعاناة[6].

لكنه يعود إلى نص لبوير يقول فيه" ان يضحي بمبدأ الإيمان لكي يستطيع ان يلتقي بالحقوق العامة للإنسان"[7] ويلتفت ماركس إلى مقارنة موضوعة حقوق الإنسان عند الفرنسيين والأمريكان بعد ثورتيهما التاريخيتان والتي لخصها إعلان حقوق الإنسان والمواطن في عام 1791 فهي:

أ) في شطر منها حقوق سياسية ودينية (حرية المعتقد الديني).

---

(1) أيضا ص 31.

(2) أيضا ص 34.

(3) أيضا ص 35.

(4) أيضا ص 37.

(5) أيضا ص 37.

(6) أيضا ص 37-38.

(7) أيضا ص 38.

ب) حقوق لا يمكن ممارستها إلا إذا كان الإنسان عضوا في متحد (اجتماعي).

ج) غايتها (هدفها) المشاركة في سلسلة فعاليات شعبية حكومية مثل:

ج1. الحياة السياسية العامة.

ج2. إدارة مؤسسات الدولة.

د) تتطلب التدرج في تحقيق الحرية السياسية وليس دفعة واحدة.

ه) ضمان الحقوق المدنية[1].

كما وجد ماركس ان جوهر حقوق الإنسان يختلف عن حقوق المواطن التي أعلنت عام 1793 ومنها:

الأولى: حرية المعتقد الديني وممارسة العبادة.

الثانية: حقوق التعبير عن الآراء والأفكار عبر الوسائل المتاحة.

الثالثة: حقوق الاجتماع والتظاهر[2].

والغريب ان هذه الحقوق لا تحضر إلا بوجود الاستبداد وافعاله[3] كما تضمنت دساتير فرنسا، والولايات المتحدة الأمريكية تأكيدات على حق التعبد غير القابل للإلغاء وعبادة اللـه الكلي القدرة على ان تتم هذه العبادات حسب وحي الضمير وسلطان الروح[4] لسبب بسيط هو ان حقوق الضمير حقوق طبيعية لا يمكن التجاوز عليها[5].

والملاحظ من نتائج فعاليات حقوق الإنسان في البحث الفلسفي عند ماركس ومن سبقه من الفلاسفة الحديث عن نوع العلاقة:

أ. بين الدين وحقوق الإنسان.

---

(1) أيضا ص 38-39.

(2) أيضا ص 36.

(3) أيضا ص 39.

(4) أيضا ص 39-40.

(5) أيضا ص 40.

ب. بين حقوق المواطن وحقوق الإنسان.

ج. بين الدولة والمجتمع المدني.

د. بين الفرد والقانون والدولة.

ه. فكشف الواقع لدى ماركس اختلاف حقوق الإنسان عن حقوق المواطن التي هي "ليست إلا حقوق عضو في المجتمع البرجوازي الإنسان الأناني"[1] حتى عرض للخطر الحقوق الطبيعية للإنسان مثل المساواة والحرية والأمن والملكية[2].

وحين يصل ماركس إلى الحقوق الأساسية للإنسان كما وردت في وثيقة عام 1791 يعرفها قائلا:

"الحرية: هي القدرة التي يملكها الإنسان على ان يفعل كل ما باستطاعته من غير ان يضر بحقوق الآخرين" م 6 من دستور 1791 في فرنسا[3] إنها إذا حرية محددة بقانون لرسم العلاقة بين حدود الناس "ولكن حق الإنسان أي الحرية لا يرتكز على علاقات الإنسان بالإنسان وانما في انفصال الإنسان عن الإنسان انه الحق في هذا الانفصال حق الفرد المحدد بذاته"[4] كما نوه بذلك هيجل من قبل. والاهم في الدستور بذلك هو (التطبيق العملي لحق الحرية يتبعه حق الملكية الفردية الخاصة) هو عند ماركس يلغي الحق الأول بخلاف هيجل الذي لم يعده تعبيرا عن النزعة الأنانية وتعريف ذلك الحق في (م16 من دستور 1793) هو حق الملكية إنما هو حق كل مواطن في التمتع والتصرف وفق مشيئته بأمواله ومداخيله وبثمرة عمله وصناعته[5] كل ذلك يجري كما يرى ماركس دونما اهتمام بسائر الناس

---

(1) أيضا ص 40-41.

(2) أيضا ص 41.

(3) النص في ماركس : المسألة اليهودية ص41.

(4) أيضا ص 41.

(5) أيضا ص 42.

وبصورة مستقلة عن المجتمع انه الحق في الأنانية التي تشكل تطبيقاتها أساس المجتمع البرجوازي والتي تكشف لنا عن حق آخر خلاصته لكل إنسان في الإنسان الآخر ليس تحقيق حريته وانما تقييدها على الأصح فتنادي بحق الإنسان في التصرف وفق مشيئته بأمواله ومداخيله وصناعته للرأسماليين والصناعيين والأثرياء المترفين على حساب جهود العاملين والمنتجين لذا تبقى المساواة والأمن وسائر حقوق الإنسان مرهونة بمشيئة ذلك الماسك بعناصر القوة الاقتصادية في المجتمع"[1].

فلا يوجد لكلمة مساواة عند ماركس هنا أي مدلول إلا بمعنى" المساواة في الحرية المعرفة في سطور سابقة" ان دستور 1795 يعين مدلول هذه المساواة في م5 القائلة" ان المساواة تقوم في ان القانون واحد بالنسبة إلى الجميع في الحماية أو العقاب. أما الأمن الذي هو حق للمواطن فحدده دستور 1793 (م8) بالقول يقوم الأمن في الحماية التي يمنحها المجتمع لكل من أعضائه لحفظ حياته وحقوقه وملكياته"[2]انه أسمى مبدأ اجتماعي للمجتمع البرجوازي وهو مفهوم الشرطة ولا أمن إذا لم يشمل به جميع أفراد المجتمع أو كما سماه هيجل "دولة الحاجة والعقل"[3]. الذي عرضنا له في البحث السابق.

علما ان ماركس بخلاف أستاذه يرى في مفهوم الأمن هذا قصورا يحول دون سمو المجتمع فوق أنانيته البرجوازية، حتى بدا له عكس ذلك ان الأمن المقصود لضمان الأنانية:" فليس ثمة أي حق من حقوق الإنسان يتخطى الإنسان الأناني" بمعنى أوضح ان الإنسان هنا كما وجده ماركس لم ينظر إليه في هذه الحقوق بمثابة كائن بشري اجتماعي بل على العكس تماما فان الحياة البشرية نفسها

---

(1) أيضا ص 42.

(2) أيضا ص 42.

(3) أيضا ص 43.

أي المجتمع تظهر بمثابة إطار خارجي للفرد.. لتحديد حريته الأولية والرابطة الوحيدة[1] بينهما هي الضرورة الطبيعية ولاسيما المصلحة الخاصة.

فالتحرر الوارد في دستور 1791 جاء لحفظ حق الإنسان الأناني وليس الوطني[2] ثم جاء دستور 1793 ليربط بين التحرر السياسي والمتحدين السياسي والمدني بعد ان جعل منهما مجرد وسيلة عليها ان تستخدم لحفظ حقوق الإنسان هذه المزعومة وان المواطن ينادى به إذن خادما للإنسان الأناني ينطبق ذلك على دائرة العمل والوضع الاجتماعي مادام الهدف هو الإنسان البرجوازي وليس الإنسان المواطن[3] بخلاف المفهوم الديمقراطي الشعبي وإذا كان ماركس قد وجد م2 من دستور 1791 تقول ان غاية كل تجمع سياسي هو الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية التي لايمكن إلغاؤها قالت م1 من إعلان علم 1793 تقام الحكومة لتضمن للإنسان التمتع بحقوقه الطبيعية التي لايمكن أبطالها[4] وهذا يجعل الحياة السياسية المنشودة وسيلة لضمان رفاه المجتمع البرجوازي وهنا يصبح العملي مناقضاُ للنظري ينطبق ذلك على جملة ظواهر من بينها خرق سرية المراسلات و رهن حرية الصحافة بالحرية السياسية العامة.

وهكذا تصبح حقوق الإنسان كما وجد ماركس منفية مسلوبة بمجرد مناقضتها للدولة البرجوازية[5] بعد إن تحولت الغاية إلى وسيلة، والعكس كذلك ولا خروج من هذا المأزق إلا بتحلل الدولة القديمة البرجوازية[6] وولادة دولة جديدة للطبقة العاملة . صحيح ان الثورة الفرنسية السياسية قلبت سلطة الملك وأرجعت شؤون الدولة إلى الشعب فأصبحت الدولة شأن عام ودولة واقعية، وكأنها بهذا

---

(1) أيضا ص 43.

(2) أيضا ص 43-44.

(3) أيضا ص 44.

(4) أيضا ص44.

(5) أيضا ص 54.

(6) أيضا ص 45-46.

التغيير قد ألغت الطابع السياسي للمجتمع الاقطاعي البرجوازي لكنها حققت مادية المجتمع وحررت البرجوازي من السياسة بعد ان اعترفت به الدولة كعضو فيها وبحقوقه ولكن حرية الإنسان الأناني والاعتراف بهذه الحرية هما في الأصح الاعتراف بحرية هذه العناصر العقلية الفكرية والمادية[1] وهذا يعني ان الإنسان مثلا لم يتحرر من الدين بل وجد الحرية الدينية ولم يتحرر من أنانية الصناعة بل نال حرية الصناعة[2] إن الإنسان كعضو في المجتمع البرجوازي هو:

أ- بمثابة الإنسان بالمعنى الدقيق للكلمة.

ب- الإنسان يتعارض مع المواطن ككائن مجرد

ج- ان البرجوازي هو الإنسان الحقيقي في مقابل الإنسان المجرد[3] ثم يستحضر معنى التجريد للإنسان السياسي عند رو سو في قوله:"ان ذلك الذي يجرؤ على الشروع بوضع الشرائع لشعب من الشعوب:

ج1. عليه إن يحس بإمكانية تغيير الطبيعة البشرية.

ج2. وعليه إن ينتزع من الإنسان قواه الخاصة.

ج3. يمنحه قوى غريبة عنه.

ج4. وقوى لا يستطيع استخدامها دون معونة الآخرين[4] مع ان جوهر التحرر عند ماركس ليس" إلا إعادة العالم الإنساني والعلاقات الإنسانية إلى الإنسان ذاته والانعتاق السياسي عنده لا يتجسد في تحويل الإنسان من جهة إلى عضو من أعضاء المجتمع البرجوازي أي إلى فرد أناني مستغل ومن وجهة أخرى إلى

(1) أيضا ص 47-48.

(2) أيضا ص 48.

(3) أيضا ص 49.

(4) أيضا ص 49-50.

مواطن أي شخص معنوي مجرد ولا يتحقق ذلك للإنسان إلا بعد توحد القوى الخاصة للإنسان والقوى الاجتماعية ليتحول مجتمعه إلى قوة سياسية[1].

وحين يحاول ماركس تطبيق هذا الأمر على اليهودي وجد" ان التناقض القائم بين السياسة الواقعية وحقوقه السياسية إنما هو التناقض القائم بين السياسة وقوة المال فالسياسة هي نظريا فوق المال ولكنها عمليا قد أصبحت السياسة سجينته البحتة[2] يفسر ذلك ظاهرة اغتراب الإنسان عند ماركس بسبب بسبب الانفصال بين الحقوق والواقع حتى تحول بسببه الإنسان إلى شيء، وسلعة يباع ويشتري في سوق الأنانية[3] مما افقد حقوق الإنسان معناها الاجتماعي المنشود ودفع ببعض الباحثين إلى فضح المضمون الطبقي- الاستغلالي- اللاإنساني لمسألة حقوق الإنسان بعد ان تحولت الدولة البرجوازية إلى ساند لأساليب الاستغلال، بدلا من ان تكون عونا على تحريره من ذلك الاستغلال حتى أطلق ليفشتر على الإنسان الغربي(شبيه بحيوان السمندل) البرمائي العاجز الكسيح فنحن إزاء إنسان السمندل[4] الذي يعاني من إحساسه المفقود بالكرامة الإنسانية[5] وكان عقل هيجل قد فقد أثره إلى وعي الناس والأنظمة في الغرب[6] الغرب[6] بل ربما غلبت الضرورة المادية قوى التاريخ[7] ومنطقه، أم ترى فعلت القوانين الجدلية فعلها داخل التجربة الشيوعية الساعية إلى تحقيق سعادة الإنسان فإذا بالتراكم المادي في البؤس يقود إلى كيف في التغيير

---

(1) أيضا ص 50.

(2) أيضا ص 57.

(3) أيضا ص 62-63.

(4) ليفشستر: كار؛ ماركس وأزمة الثقافة المعاصرة: تر سامي كفكي، مجلة دراسات عربية ع8 لسنة 7 حزيران 1981 دار الطليعة بيروت 1981 ص89-90.

(5) أيضا ص 91.

(6) أيضا ص 93.

(7) أيضا ص 98.

ليقلب التجربة الاشتراكية إلى تجربة رأسمالية[1] دفعت بنا إلى تبني حقوق الإنسان من جديد أو اقل المطالبة بحقوق جديدة للإنسان بعد انكشاف أشكال المكر الموضوعي للسيرورة التاريخية في ثوبها البرجوازي المتسلح بالعلم[2] حتى وجدنا أنفسنا إزاء مناخ من العنف[3] وغياب للأمن وفشل التنمية المستدامة الحقة غابت معه مبررات الأدب الثوري لدوافع ذرائعية وليس لمبررات أخلاقية! مما يؤكد مقولة ماركس باغتراب الإنسان عن الظروف والأشياء[4] انحسرت معها جمعيات الرفق بالإنسان وازدادت جمعيات الرفق بالحيوان بل غابت كليه جمعيات الرفق بالحقيقة الموضوعية[5] جميع ذلك ترك فجوة كبيرة بين أطر التنوير الفلسفية لحقوق الإنسان عند كنط[6] وعقلانية هيجل[7] وأممية ماركس[8] وبين زماننا نحن العرب أبناء القرن الحادي والعشرين في الالفية الثالثة للميلاد ولاسيما في موضوع التنمية المستدامة التي لا غنى عنها في كل تقدم حضاري.

---

(1) أيضا ص 99-100

(2) أيضا ص 105-106.

(3) أيضا ص 109-110.

(4) أيضا ص 111.

(5) أيضا ص 114.

(6) عادل ضاهر: كانط والماركسية : أوراق فلسفية ع6 ج1 القاهرة 2002 ص36-58.

(7) إبراهيم زكريا: هيجل (مجلد 1) عبقريات فلسفية – مكتبة مصر القاهرة 1970 ص98-137 وص 362-374.

(8) عماد فوزي شفتي: الماركسية والتوفيقية المحدثة – مجلة دراسات عربية العدد (4) شباط 1990 دار الطليعة بيروت 1990 ص9-19 وكذلك، سلامة كيلة (المجلة نفسها والعدد نفسه) ص20-24 وسامي خرطبيل: التراث والمنهج الماركسي- مجلة دراسات عربية عدد (10) لسنة 1980، دار الطليعة، بيروت 1980 ص16-27 وهشام غصيب : دفاعا عن الماركسية- دار الينابيع ، ط1 دمشق 2001 ص5-162.

ثالثا: العرب وحقوق الإنسان بين التنظير وغياب التطبيق.

بعد قرنين من الزمان على بدء المشروع التنويري (للآخر) حيث جرى الانتقال من الصيرورة الحضارية الغربية إلى القطبية الواحدية أو اقل من حقبة النمو الكولونيالية، والإمبريالية إلى السوبر إمبريالية أي العولمة للرأسمالية التي كشفت عن طغيان النزعة الكايوسية الفوضوية كإطار فلسفي للمتغيرات الجديدة في ظل العولمة الاحتكارية وعسكرتها التي أفقدت الأمم والشعوب في عموم الجنوب فرصا عادلة للتنمية مما يوجب التذكير فحسب بحقوق الإنسان[1] الفطرية والحاجة المستدامة للشعوب للدفاع عن سيادتها وحريتها وكرامتها وارادتها المستقلة!

فالدولة والعلم والطبيعة والعقل التي أرادها فلاسفة التنوير قبل قرنين وسائل لتحرير الإنسان من أسباب القهر وتنمية شخصيته الإنسانية وتوفير فرص الحصول على حقوقه قد تحولت خلال مائتي عام إلى (أعباء) تثقل كاهل الإنسان الذي ظن ان تحرره من قيود الكنيسة سوف يحقق ذاته ويوفر تنمية ايجابية، فاذا بسلطات الدولة الانانية تستغل التقنية والعلم والطبيعة والانسان لصالح الأنانيين وليس لصالح الإنسان ومجتمعه الإنساني فوقع في أزمة حضارية قيمية دفعت به لحلها عن طريق (التنمية / المعرفية الاجتماعية/الحضارية)، ولكي يكتشف ذاته بعد ان حولتها السلطات إلى (عبودية/ للتقنية) والأجهزة الخاصة (شيء)- إننا في زمن بولسة الحياة-وتلاشي الشروط الموضوعية لحماية الإنسان، أو اقل انه زمن تشيؤ الإنسان وتحويله إلى سلعة. جميع هذا يتطلب تنويرا جديدا يليق بالألفية الثالثة لا يخص الشماليين فحسب، بل يخص أبناء هذه المنطقة الممتدة من شمال غربي آسيا، إلى شمال إفريقيا بخاصة. لا ليطرح أسئلته الفلسفية الجريئة، فأنه سبق وقدم هذه الأجوبة منذ عقود بل ليقدم حلولا جديدة لأنظمة إنسانية جديدة بعد ان فقدت الدولة

---

(1) نشرت وزارة الخارجية الأمريكية تقريرها السنوي عن حقوق الإنسان، الذي ترجمته (جريدة الصباح) إلى العربية ونشر في أربعة أجزاء، آخرها في (العدد 455 يوم 2005/3/4).

القديمة على رأي ماركس مبررات وجودها التاريخي والأخلاقي والسياسي الإنساني. ولا يتحقق هذا الهدف من غير تعاون وحوار وتبادل للرأي والخبرة على وفق المنظورين المرآوي و المنطقي مادام الهدف العام واحد على الرغم من خصوصية تنمية إنساننا المستدامة وظروفها المعقدة والذي ادعى فوكوياما انه نال التقدير ولكن خارج المنطق العنصري الذي الحق ضررا فادحا بانساننا ووطننا ومستقبلنا وهو ما يتقاطع مع منطق التغيير الايجابي المنشود.

هذا هو شأننا في عالم اختصرت ثورة الألياف الضوئية فيه المسافات والأوقات والجهد والكلفة الاقتصادية، فأصبح بحق قرية صغيرة تتجاذبها المصالح من غير ان يكون فيها لإنساننا حق الانتقال من الواقع القائم إلى الحداثة، وها هو الشمالي يلج حقبة الحداثة الثالثة فأين نحن من جميع ذلك وهل ان ما نتناوله هنا يمثل صحوة متأخرة؟ لا اظن ذلك ما دام الهدف به حاجة إلى الخطوة الأولى الصحيحة لننتقل به من التنظير إلى التطبيق بعد آلاف الدراسات النظرية لمفكرين من جميع أقطار هذه المنطقة وكاتب هذه السطور واحد منهم، والتي أنجزناها في العقد الأخير فقط كشفت عن حجم الحيف الذي لحق بالعرب، تاريخيا واجتماعيا ومعرفيا، وعلميا، وتقنيا، وإنسانيا حتى وكأننا نجد إلى جانب العامل الموضوعي[1] الخارجي/ القهري في حرمان انساننا، ومجتمعنا العربي من فرص المواكبة الإنسانية لمسيرة الحقوق الفطرية، والسياسية والعقيدية والتنموية التي من غيرها لا تتوفر شروط النماء الاجتماعي والحضاري، ثمة عامل ذاتي.

نعم ثمة عامل ذاتي/ تاريخي استغله الآخر، المستعمر وليس التنويري لتعميق ذلك الانكفاء اخطر ما فيه ان نتحول إلى ثقافة تشعر الإنسان بالقصور الذاتي الذي لا فكاك منه، وبالتخلف والدونية والجبرية- المتحجرة- لكن السبب

(1) والذي تحدث عنه كل من: أ) منير العكش في : الجلاد المقدس، (مجلة الجسور العدد 7-8) قبرص 1996 ص3-39 ب) مطاع صفدي: نقد الشر المحض: نظرية الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة، مركز الإنماء القومي ، بيروت 2001 ص9-228.

الكافي للنهضة الفاعلة، والتنمية المستدامة، المعرفية والاجتماعية والتقنية إنما يرتكز على تاريخ حضاري- إنساني عميق الجذور اصيل الحضارات[1] مما لا مجال هنا للإسهاب فيه، والذي سنعول على طريقة البرقيات في الإحالة إلى موارده ومصادره من ما أنجزناه في العقد الأخير فقط من الأجوبة ومن ما لا يدخل في باب المسكوت عنه، بل المنوه به من أسباب النكوص والضعف الذي مرجعه إلى تعامد عوامل الضعف الذاتي[2] مع العامل الموضوعي بجميع تفصيلاته المعروفة وحقبه المرصودة والاهم من جميع ما تقدم، كيف السبيل للخروج من القاصرية[3] التي ترجمتها عمليا الوصاية الخاصة والعامة الجارية في عموم العالم العربي،[4] القاصرية بنوعيها السياسي والاجتماعي والتي لا خروج منها إلى (عصر- عربي/ إسلامي/ تنويري، حداثوي) إلا بالتحرر منها وبما يحفظ للإنسان حقوقه الفطرية والسياسية والعقيدية ويوفر له مناخا يحرره من الانكفاء[5] ويطلق فاعليته في التقدم والتطور والإبداع الحضاري، رجلا كان ذلك الإنسان أم امرأة.

---

(1) علي حسين الجابري: الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان دار الشؤون الثقافية، بغداد 1985 ص18-223.

(2) علي حسين الجابري: الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة واغترابه، دار مجدلاوي للنشر، عمان 2005 ص5-317.

(3) علي حسين الجابري: مشكلات العقل العربي اليوم وغدا بين أسئلة معقولة وأجوبة غير معقولة (المؤتمر الفلسفي العربي الرابع) للجمعية الفلسفية العربية، عمان 1995 ص1-43.

(4) علي حسين الجابري : منطق الصراع بين الذرائعية النفعية والعقلانية العربية النقدية، ملف الثقافة العربية والتحدي إصدار مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1995ص236-268.

(5) علي حسين الجابري: العقل العربي بين قرنين صراع أم حوار؟ مجلة كلية الآداب جامعة بغداد العدد 42 بغداد 1997 ص133-144.

فالباحث هنا لا يتحدث عن حقوق الإنسان والديمقراطية في ضوء اشتراطات المجتمع المدني الحر[1] الفاعل القادر على إطلاق طاقات الإنسان الحبيسة، لعوامل تربوية وتاريخية واجتماعية ونفسية لا مجال للإفاضة فيها إنما يريد التذكير بثلاثيات مهمة لا حظ للعرب والمسلمين للتنمية المستدامة فيها ولايمكن اكتساب الحقوق الفطرية والمدنية، من غيرها: الأولى: الانتقال بالكم الهائل من التعلق بالعلم وأهميته في حياتنا الحضارية إلى نظرية علمية و خطط للإصلاح لا معنى لها من غير الامساك بالحلقة الأهم والأخطر في القرن الحادي والعشرين واعني بها العلمنة لكي نفسح مجالا للعلم والنزعة العلمية في حياتنا العملية والفكرية والسياسية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية فتتحرر من العشوائية[2] والفوضى في جميع وجوهها.

الثانية: الانتقال بالمشاريع الإصلاحية للدول ومؤسساتها من الخطب والوعود والنصائح العقلية التي اجتمعت طوال القرن العشرين على شكل أجوبة عقلانية مدروسة ذات إطار حر[3] أنجزها آلاف الباحثين كل في ميدان اختصاصه ومؤسسته ننتقل بها إلى الحلقة الثالثة واعني بها (العقلنة) في العدالة والمساواة وتوازن الحقوق والواجبات مطبقة على أقوالنا وسلوكنا وقراراتنا وإعلامنا وخططنا التربوية والإصلاحية والتنموية. لكي نستوعب تداعيات العولمة[4] ولنختزل قرونا

---

(1) علي حسين الجابري: هوامش فلسفية على مشكلات العرب العقلية المعاصرة، مجلة آفاق عربية العدد 1-2، بغداد 1998 ص28-35.

(2) علي حسين الجابري: الإنسان والواجب إشكالية فلسفية دار الشؤون الثقافية، بغداد 1998 ص11-181.

(3) علي حسين الجابري: البعد الاجتماعي لموضوعة الحرية في الفكر العربي المعاصر، (المؤتمر الفلسفي العربي الخامس) للجمعية الفلسفية العربية، عمان 1998 ص1-27.

(4) علي حسين الجابري: اللاعقلانية في العولمة ، ملف (دراسات في العولمة) بيت الحكمة ، سلسلة المائدة الحرة ، ص37. بغداد 1999 ص8- 26.

من التخلف والانقطاع والهرب من الحقائق[1] والمجاملات على حساب الحقيقة بعيدا عن سؤ الظن وسوء الأدب في النقد[2]، والتنبيه على الخلل والتحذير[3] من نقص أو فساد والنصح من اجل الأفضل والإرشاد إلى الأحسن في البناء والتنمية وحركة السلطات المختصة بقضايا العلم والتربية والتكامل والتعاون بين المواطنين ومغادرة حالة التصحر الثقافي التي وجدنا أنفسنا فيها منذ عدة قرون[4] وكان الصحاري العربية في آسيا وأفريقيا غير كافية لخارطة التصحر المطلوب خارج مساحة التنمية المستدامة لاشعارنا بجفاف الروح !

والثالثة: الوصول إلى الإيمان الذي تطفح به عواطفنا وقلوبنا ونفوسنا بالنزعة الإيمانية[5] التي عرف بها انساننا مبنية على قاعدة عظيمة من التسامح والمحبة والشفافية كيف لا والرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يقول "اختلاف أمتي رحمة" دلالة على احترام وجهات النظر المختلفة، "ولا تجتمع أمتي على خطأ" بهدف الوصول بالمجتمع العربي/الإسلامي/المعاصر إلى قاعدة من (الأيمنة) أي عمق الإيمان المبرأ من النزعات المتطرفة التي يترسخ من خلالها شعار الدين لله والوطن

---

(1) علي حسين الجابري: الفكر العربي المعاصر إلى أين، مجلة آفاق عربية 11-12 بغداد 1999 ص14-21.

(2) علي حسين الجابري: العقلانية العربية النقدية والموقف من المتغيرات الفلسفية العالمية المعاصرة، بيت الحكمة سلسلة المائدة الحرة العدد 38 بغداد 1999 ص297-269.

(3) علي حسين الجابري: العولمة والتصحر الثقافي لدول الجنوب (المائدة المستديرة) الدورة (11) طرابلس 2001 ص3-33.

(4) علي حسين الجابري: الإنسان العربي بين اغترابين أم بين قرنين. ملف (الفلسفة والإنسان العربي في القرن الحادي والعشرين) بيت الحكمة بغداد 2002 ص301-338.

(5) علي حسين الجابري: العرب وما بعد العولمة، التصور الفلسفي العقلاني النقدي (مجلة دراسات فلسفية) قسم الفلسفة في بيت الحكمة- العدد (2) بغداد 2002 ص69-79.

للجميع[1] ولا تعلوا أهدافا أنانية ضيقة أو طائفية أو مذهبية أو عرقية/ عنصرية أو إقليمية فوق حق المواطنة والوطنية والوطن وكرامته وسلامه ونمائه فهو عنوان الجميع الذين يتفاضلون لا بأموالهم أو مناصبهم أو قوتهم بل بإخلاصهم وعلومهم وخبراتهم وكفاآتهم، ونجاحهم في إملاء مواقعهم، ووظائفهم التي يحتلونها في سلم مؤسسات السلطة، ويدركون آفاق المستقبل المشرق للمواطنين وللوطن[2] ولكن مثل هذه الغايات الضرورية في التنمية المستدامة لا تتحقق لا بالاجتياز نحو (العلمنة، والعقلنة، والايمنة)، وبتكامل الجهد الشعبي والرسمي والتحرر من عقدة القصور الذاتي[3] من خلال تفاعل الخاص مع العام والذات مع الموضوع ولآخر والوطني مع القومي، والقومي مع الديني، ومع الإنساني[4] وبادراك أبعاد (الحاضر) الماضية والمستقبلية وتواصل العلم مع الأخلاق. أما المعيار الذي نقيس على ضوئه حجم الأفراد (حاكمين ومحكومين) فهو الكفاءة، والنزاهة والإخلاص والتقوى وخشية اللـه فهي الشروط المطلوبة لانماء الإنسان وحقوقه والمجتمع وتقدمه وتحقيق الأمن والأمان والطمأنينة والسعادة للجميع.[5]

(1) علي حسين الجابري: الشمال والجنوب في ظل العولمة حوار أم صراع. (المائدة المستديرة) الدورة (12) طرابلس 2002 ص1-26.

(2) علي حسين الجابري: الخطاب الفلسفي المعاصر ومستقبليات ، توفلر من الحداثة الى العولمة بيت الحكمة بغداد 2002 ص1-19.

(3) علي حسين الجابري: الخطاب الثقافي الإعلامي العربي وجدلية الخوف، المائدة المستديرة ، الدورة (14) طرابلس 2004 ص1-35.

(4) علي حسين الجابري: الخطاب العربي في ظل العولمة والعامل الغائب (المؤتمر الفلسفي الأردني الخامس) عمان 2004 ص1-29.

(5) علي حسين الجابري: الإنسان المعاصر وسعادته بين جدل السلب وسلب الجدل، المؤتمر الفلسفي العراقي الثالث، بغداد 2005 ص1-48.

خلاصة القول ونتائج الدراسة:

كان هدف الدراسة الربط بين مثلث التنوير والحداثة في بناء الإنسان وحقوقه، في الحضارة الغربية، (الإطار الفلسفي) عند كل من كانط وهيجل وماركس وصولا إلى العولمة وعصرها لفحص واقع الإنسان وحقوقه في منطقتنا على سبيل الحوار والمقايسة والموازنة في النظر والعمل أما أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة فهي:

أولا: تحليل جوهر مقال كانط ما هو التنوير للكشف عن الإطار الفلسفي/ النقدي للتنمية المستدامة وحقوق الإنسان ومفهوم الديمقراطية في إطار مناخات الأنوار التي أججتها فلسفات"روسو ومونتسكيو وفولتير، وقبلهم لايبنتز" والثورات العلمية والسياسية الأمريكية 1776 والفرنسية 1789 والتي قادت جميعا إلى إعلان لائحة حقوق الإنسان عام 1791 ودخولها في الدستور الفرنسي، عام 1793 وما تلاه مثلما دخلت على الأنظمة الإنجليزية والدساتير الأمريكية، بعد أن اصبح شعار الثورة الفرنسية (الحرية والإخاء والمساواة) كما كانت الحروب النابلونية العامل المحرك للحقوق المدنية ، والتمسك بها والخوف عليها.

ثانيا: لم يكتف كانط بالتأطير الفلسفي لمسألة حقوق الإنسان والديمقراطية بل ذهب إلى الجانب العملي التطبيقي التربوي/التعليمي لإعداد الإنسان الجديد، لكي يكون مؤهلا لهذه الحقوق، وحريصا على وعيها وإدراك مراميها والحيلولة دون تعرضها إلى النكوص لاسباب سياسية أو دينية كنسية أو اقتصادية من هنا جاء كتاب التربية كمشروع عمل لبناء أسس سليمة للحقوق والواجبات والذي نشره عام 1803 أي قبيل عام من وفاته (عام 1804) أما المبحث الثاني فكشف عن انعكاسات حقوق الإنسان التنويرية وأثرها على التنمية الشاملة لحقوق الإنسان في مثالية هيجل ومادية ماركس تناولنا فيه:

واحد: الإنسان وحقوقه في عقلانية هيجل والجهد الفلسفي الذي بذله هذا الفيلسوف في مسألة الحقوق والواجبات كما ورد في كتاب أصول فلسفة الحق والمنهج الجدلي

الذي من غير استيعابه يصعب الكشف عن العلاقة الممتدة من تنويرية كانط إلى أممية ماركس بسبب إخلاص هيجل للبلاط البروسي ولامته الجرمانية وتأزم العلاقة بين فكرة الحق والدولة والإنسان والمواطن والاقتصاد والدين (الكنيسة).

<u>الأولى:</u> الإطار المادي النقدي لحقوق الإنسان والديمقراطية عند ماركس الذي عاش مرحلتين الأولى بعده هيجليا يساريا والثانية في انقلابه وتحوله إلى الأممية، وان رافق ذلك الانقلاب شيء من التشويش ما زال أثره قائما على الماركسيين إلى يوم الناس هذا. جميع ذلك جعل من موضوعة الديمقراطية وحقوق الإنسان وتنميته المستدامة والمجتمع المدني إشكالية يصعب حلها بالحلول الوسطى لعدة أسباب.

1. تعقيدات الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية في زمن ماركس(ت1883) قياسا إلى ظروف كانط(ت 1804) وواقعه ومرحلة هيجل (ت 1831) ووضعه السياسي والنفسي.
2. النمو المتسارع لفئات جديدة وطبقات صاعدة كانت تطالب بالحقوق في ظل الإقطاع الألماني والفرنسي ثم وجدت نفسها مهيمنة على الدولة الجديدة التي تدافع عن مصالح البرجوازية الصاعدة.
3. التغير السياسي الديمقراطي على الساحل الآخر للمحيط الأطلسي ممثلا بالتجربة الديمقراطية في أولايات المتحدة الأمريكية على الصعيدين الواقعي/ العملي والدستوري. التي حاول ماركس التذكير بدساتيرها.
4. المواجهة العملية بين الدولة، السلطة، الشرطة وبين الطبقات المسحوقة، والطبقة العاملة، والنقابات. الخ. مما قاد إلى وجهة نظر جديدة لمفهوم الدولة الجديدة لمفهوم حقوق الانسان والديمقراطية، حتى بات المطلوب انتزاع هذه الحقوق من الدولة الجديدة بدلا من ان تكون هذه الدولة عونا للطبقات المسحوقة ولحماية حقوقها الفطرية والسياسية.

5. الفجوة الكبيرة التي أدركها كانط وهيجل وماركس كل في مرحلته التاريخية ، بين الحقوق من الناحية النظرية وصعوبات التطبيق العملي لهذه الحقوق كل حسب ملابسات عصره.

6. التفاوت الواضح بين المنطق الإنساني التنويري الليبرالي العام عند كانط، وإخلاص هيجل للدولة البروسية بزعامة فردريك الثاني وعقيدته المسيحية فيقبل بموازنة حق الملكية وحق التدين وبين منظور ماركس الاممي وهو يتطلع إلى وحدة الطبقة العاملة على صعيد العالم الصناعي المتقدم، بعد أن ظهر التصادم بين حق الملكية وحق العدالة والإنصاف حتى انقلبت بسببه الدولة من كونها جاءت لمساعدة الإنسان إلى وسيلة لاستغلاله! مع ذلك وجدنا ماركس الشاب في كتابه المسالة اليهودية معنيا بحقوق الإنسان، ولكن كيف السبيل للتوفيق بين حق الملكية، وحق المواطنة؟ اهتم بذلك ماركس اكثر من عنايته بحقوق العمال، وحالة التعسف والاستلاب والاغتراب التي تحدثت عنها مؤلفاته اللاحقة، وتعاونه مع فردريك انجلز بما يكشف عن ماركسين اثنين ماركس الشاب وماركس الكهل، مما يوجب التنويه والمراجعة ولا سيما في قضايا الدين والسياسة والحق والواجب.

وفي المبحث الثالث الذي جاء عن واقع الحال العربي الإسلامي وموضوعه حقوق الإنسان والديمقراطية والتنمية المستدامة عرضنا له على سبيل التلميح والتنويه لكثرة ما كتب عنه طوال القرن العشرين بعد ان وجد أبناء هذه المنطقة أن بهم حاجة للإنماء والإعداد والبناء ما دام الإنسان هو غاية التنمية وأداتها ومن غير عبور حاجز (النظري) إلى التطبيق العملي تبقى آلاف الخطط والدراسات العقلانية والعلمية والإيمانية متوقفة عند حدود القول عاجزة عن تحريك وعي الأفراد والجماعات والمؤسسات وأجهزة التنمية المستدامة في المجتمع المدني بسبب عدم العبور إلى العلمنة والعقلنة والايمنة التي من غيرها لا نستطيع الحديث عن أي تغيير إيجابي لصالح الإنسان وحقوقه! فهي تلخص المفصّل وتفصح عن المسكوت

عنه في هذه الدراسة، وفي غيرها وتنقل الجميع إلى عصر جديد من (الحداثة العربيـة/الإسـلامية) لهذا السبب عولنا على إحالات وحسب لدراسـات لنـا تحققـت في العقـد الأخـير بـدلا مـن التفصـيل فيهـا فالأزمة التي يعاني منها المجتمع العربي الإسلامي، ومؤسساته وانسانه ليست في التنظير بل في التطبيق الذي يخرجنا من ثنائية المواقف والعلاقات الى حيث يتحرر الإنسان من سلبيته تجاه السلطة وأجهزتهـا ويخـرج المسؤول بدوره من سلبيته تجاه المـواطن أو الوصـاية عليـه ويكشـف هـذا وذاك في مؤسسـاتها عـن دوره العملي الفاعل لتصبح المؤسسات وسيلة لخدمة التنمية والأهداف العامة والخاصة. تلك هي نقطـة البـدء، في دخول عصر جديد، قال فيه أرباب القلم قولتهم الوافية الكافية وعلى أربـاب الدولـة وقـادة مؤسسـاتها وأجهزتها إن يبدأو بتنفيذ خططهم العلمية لتكون عونا للمجتمع المدني في دخول عصر التنمية الاجتماعيـة والمعرفية والمهنية والتقنية والاقتصادية والإعلاميـة المسـتدامة التـي لا تقـف عنـد مرحلـة ولا تتغـير بتغـير المسؤولين. بعد ان تجعل المؤسسات والخطط مدار حركتنا لا العكس! ولهذا فقط تخرج من جب القطيعة والاختلاف السلبي والشكوك والتخلف بجميع أشكاله والعهـود الرديئـة. ونحـن قـادرون عـلى بلـوغ ذلـك حسب شواهدنا التاريخية والجغرافية ولكن المطلوب إثبات خطـأ الـرأي القائـل (ان العجـز والفتـور طبـع لأهل هذه الديار) فالشواهد تؤكد ان العمل الحضاري يتحقق حين يتم التحرر من الطبيعـة المعطلـة عـن العمل لأسباب نوهنا بها المطلوب إطلاقهـا، وتحريـر الإنسـان مـن قيودهـا لتحريـر وعيـه وذاتـه ومعرفتـه لحدود حقوقه وواجباته، والتخطيط لمستقبله، وهي مسائل كثر الحديث عنها، نظريا، لهذا سكتنا هنا عـن الحديث في صلبها؛ صلب المشكلة لان بنا حاجة إلى العمل، والعمل وحده والعمل الـذي نقصـده لـيس أي عمل كان إنما ذلك الذي ينطلق من جوهر الدافع العقيدي والأخلاقي الذي حدده رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم في قوله " رحم اللـه امرءا عمل عملا فأتقنه، وخير الناس من نفـع النـاس" مـع الاعتـذار عـن التقصير لمن لم يطلع على مجموعة الأعمال التي نوهت بها.

الباب الثاني

دراسات في فلسفة التاريخ والديالكتيك

من هيجل إلى عصر العولمة

والزيغ الزماني

توطئة:

أن (الديالكتيك) الهيجلي الذي استقام على قواعد منطقية استقاها من كانط ومتناقضاته الاربع حتى استوى جدلا يحث التاريخ على تتبع مساره (التقدمي) نحو (المطلق بالفعل) قد تجلى في المؤسسات الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية والثقافية والانسانية التي يتبناها القادة والعظماء في الدولة المستنيرة بومضات ذلك المطلق، من اجل الارتقاء بالوعي الانساني نحو مدياته السامية. لهذا السبب عد هيجل التاريخ الحقيقي للحضارة هو تاريخ الوعي ملخصا بالفلسفة، وليس عبارة عن وقائع فردية متباعدة عن اسبابها الحيوية.

أن منظور هيجل هذا، قام على (ديالكتيك/مثالي) حاول ماركس قلبه ليستقيم في وضعه وليأتي معبرا عن منطق الحتمية التاريخية التي يستدرجها الصراع الطبقي على وفق القوانين المادية الثلاثة (التراكم الكمي يؤدي إلى تغير نوعي، ونفي النفي ووحدة المتناقضات). لكن مثل هذا المنطق الحتمي للصراع الطبقي المحرك للتاريخ التقدمي المادي قد استقر عند نيتشة على اساس من صراع السادة والعبيد، واختفى المنطق الهيجلي المثالي كما اختفى الجدل المادي التاريخي (الماركسي) ليحل محله (تبادلية- تداولية) القوة (للسادة) والكثرة (للعبيد) وعلى وفق هذا الايقاع صاغ نيتشة (فيلسوف العدمية) وجهة نظره في التاريخ وحركته باحثا عن (الانسان السامي = السوبرمان) المتفوق وهو يحمل في داخله مكونات عصر السوبرمانات والقوة والغلبة الذي سيعصف لاحقا بعموم الغرب في (حربين عالميتين) اولى وثانية حملت في ثناياها عبرا ودروس قربتنا من حداثة كانط تارة ونأت بنا اخرى، حتى لمح (اشبنجلر) بوادر تدهور الحضارة الغربية في قيمها وجمالياتها، وان استطالت (مدنية/تقنية راقية) وهذا ما انتهت إليه المدنية المعاصرة مع دخولنا الألفية الثالثة كلحظة حضارية سوبر امبريالية في ظل العولمة، فلماذا اصبحت تنويرية كانط عدمية في نهاية القرن التاسع عشر وكيوسية مع نهاية القرن

العشرين؟ سؤال سنحاول الاجابة عليه في الفصـول المتبقيـة (الثلاثـة) مـن هـذا الكتـاب (الرابـع والخامس والسادس) قدر المستطاع.

الفصل الرابع

الجدليات التاريخية بين هيجل ونيتشه

قراءة عربية

المبحث الأول

هيجل وفلسفة التاريخ

1- هيجل المفكر

جورج فردريك فلهم هيجل (1770-1831) واحد من المفكرين الذين تركوا تأثيرهم الفلسفي على مدارس فكرية مختلفة، ولعله احتل في القرون الثلاثة الأخيرة، ذات المركز الذي احتله سقراط في الفلسفة اليونانية فلم يقف تأثير هذا الفيلسوف على مواطنيه من الألمان، بل تعداهم إلى الناطقين بالفرنسية والإيطالية والإنكليزية، لقد شرق وغرب حتى وصل إلينا- نحن العرب- مترجما بردائه الأصيل، أو المستعار! لا يهم. ففي محاولتنا المتواضعة هذه، والمتشبثة بالموضوعية وسيلة نقترب بها قدر الطاقة، من روح المنطق الهيجلي، في نطاق فلسفة التاريخ على الأقل، وسنتجاوز التفصيل عن حياته ومعاناته الحيوية وظروفه العائلية والسياسية: ونقف عند "هيجل" كطرف يمسك بحبل فلسفة التاريخ التي أحتل الألمان فيها موقعا متقدما- وهم يتابعون تاريخ الفلسفة. وهيجل بينهم، مفكر لم يتحرر من نزوعه الإنساني وعواطفه السياسية. فمع عقلانيته المتشددة وجدناه بجانب السلطة المطلقة البيروقراطية، في صورة محدثة. ومع الحكومة البروسية المجددة. ضد مذهب الحرية الناشيء : ومع نابليون ضد إقطاعية الجرمان، لا بل مع مبادئ حزب المحافظين ضد الأحرار في مسألة إصلاح "الإنجيل"، ومع المعجبين بالحرب ضد أصدقاء السلام[1]. حتى بدت لنا حياة هيجل (المتناقضة)[2]

---

(1) بن.أ. و. تاريخ الفلسفة الحديثة. ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم ط1 القاهرة 1958 ص149.

(2) عبد الفتاح، امام : مقدمة محاضرات في فلسفة التاريخ لهيجل. مراجعة. د. فؤاد زكريا بالقاهرة 1974 الجزء الأول ص د- هـ ف.

على هيئة مواقف فكرية من هذا النوع فإلى جانب "عقليته" كاد يكون قسيسا، ثم انقلب إلى فيلسوف تعقدت علاقته مع الكنسية منذ مطلع شبابه[1]. لقد نشأ هيجل فيلسوفا يؤمن بالتناقض لا بالذاتية بالصيرورة والتغير لا بالثبات والجمود، بالحركة لا بالسكون[2]، آمن بعالمنا الوحيد مع حديثه عن ظاهرات الروح[3]، وسعى إلى تشذيب العقيدة المسيحية لتفسح المجال أكثر فأكثر أمام العلم والحقيقة الفلسفية[4]. عبر مسيرة البحث المضني عن الحق[5]. بمنطق أخلص فيه إلى جدليته الصارمة، فتحدث عن فلسفة القانون[6] والدولة الحديثة، واستهوته فلسفة التاريخ[7]. "والنظر إلى بعض مواقف الماضي واعتبارها جاءت تمهيدات تتسلف البناء الفلسفي الذي استقطره هيجل من مرجل التاريخ[8]".

راجع أيضا: أبو ريان، محمد علي، هيجل وهيراقليطس. بحث منشور ضمن كتاب، هيراقليطس فيلسوف التغير لوبلرايت بالتعاون مع د.علي سامي النشارود. عبده الراجحي طبع الإسكندرية. دار المعارف بمصر 1969 ص344.

(1) بالإنجليزية: الانسكلوبيديا البريطانية. بإشراف وليم يوتن. لندن 1973 المجلد 11 ص298-301.

(2) سرو، رينيه، ودوندت، جاك: هيجل ترجمة جوزيف سماحة بيروت 1974 ص103، راجع أيضا: ابو ريان : المصدر السابق ص 325.

(3) ميلر فلسفة الطبيعة لهيجل لندن 1970 ص404 بالإنجليزية.

(4) الانسكلوبيديا البريطانية المصدر السابق ص298-301.

(5) المصدر السابق.

(6) كوتكس، وبيلزنسكي: محاضرات هيجل السياسية لندن 1962 ص275 بالأنجليزية.

(7) مجموعة باحثين من الانكليز الموسومة الفلسفية المختصرة ترجمة د.جلال العشري وجماعته مراجعة د. زكي نجيب محمود المكتبة الانجلو مصرية القاهرة 1963 ص263.

(8) الموسوعة الفلسقية المختصرة ص 395.

لقد جاوزت عطاءاته الفكرية العشرين من المجلدات، لا تخلـو مـن أفكـار فلسـفية كونيـة ذات طابع مميز[1] أملتها عليه أبحاثـه في الكواكـب[2] فقربتـه مـن مفـاهيم وحـدة الكـون والوجـود أو العائلـة الكونية التي وجدنا بذورها في الفكر الشرقي القديم[3].

ومع اعترافنا بعبقرية هذا الفيلسوف لكنه لم ينجُ من تأثيرات عصره ومعضـلات النـاس، دون أن يفلت من الخيط الذي يشده ببيئته، مع أنه استقرأ السياسية[4] الاجتماعيـة والفكريـة، حتـى جـاءت آراؤه وكأنها أطر مقترحة لحل مشكلات تاريخ الفكر والإنسان والطبيعة.

2- هيجل بين الفلسفة والمنطق

احتلت الفلسفة لدى هيجل أهمية خاصة، حتى اعتـبر تأريخهـا، هـو تـأريخ العقـل والوجـود[5] ومنطقها هو القانون المثلث الذي يحكم تجليـات العقـل في عـالم الطبيعـة[6] بجدليـة(متناقضـة، توافقيـة) فجعل "الأمر المطلق" -كما يقول أشفيتسر -[7]

---

(1) اشتفتسر، البرت، فلسفة الحضارة ترجمة د. عبد الرحمن بدوي. مراجعة د. زكي نجيب محمود القاهرة 963. ص 246.

(2) عبد الفتاح أمام، محاضرات ص/ل

(3) الجابري. علي ، بواكير التفكير الفلسفي في حضارة وادي الرافدين، (نشر لاحقا في بغداد تحت عنوان الحوار الفلسـفي عام 1985) كما طبع ثانية في بيروت عام 2005 دار مجدلاوي.

(4) كونكس: المصدر السابق ص27-39.

(5) هيجل محاضرات في فلســفة التـاريخ. ترجمـة د. إمـام عبـد الفتـاح إمـام. الجـزء الأول القـاهرة 1974 ص 159 وص161 وص220.

(6) ميللر: المصدر السابق ص3 و10 و11 و235. والأنسكلوبيديا البريطانية المجلد 11 ص302.

(7) أبو ريان: المصدر السابق ص 366.

أبا للعالم، والمثالية الابستمولوجية أما له[1] فالكون بدأ بالفكر (بالقوة) وينتهي بالفكرة بالفعل. حين كان المطلق فكرة خالصة أزلية هبط في الطبيعة حيث تحول إلى لا شعور، ثم عاد فاستيقظ في الإنسان.. ثم أخذ يحقق نفسه فيما ينشأ في العالم من نظم اجتماعية وفن ودين وعلم ، فازداد بذلك ثروة وكمالا، ثم عاد إلى نفسه آخر الأمر مرة أخرى[2] بجدلية (الفكرة + العالم الطبيعي=العالم الروحي)[3].

إن هيجل في متابعته لتاريخ الفلسفة يصر على ضرورة فهمه على أساس (التطور) وبذلك جعل من ذلك التاريخ موضوعا ذا أهمية[4]، فخرجت علينا فلسفته وهي أمينة على هذا المنهج حيث كتب:

1- المنطق: الذي يعرض فيه صور الفكر المجردة.

2- فلسفة (الطبيعة) التي تجسد فيها العقل[5].

3- فلسفة العقل (الروح) : مركب من اتحاد العقل بالطبيعة[6].

اما عن أدواته المنطقية في ذلك (الجدل) الفكري، فكل فكرة -عنده. تحوي في ذاتها نفيها الخاص الذي يجعلها تتحول إلى فكرة أخرى تنفي نفسها باعتبار أن هاتين الفكرتين ما هما سوى لحظتين لفكرة ثالثة تحتويهما وترفعهما إلى وحدة (أعلى) وهكذا يتحقق التقدم الجدلي الذي يحمله (النفي) و(النقيض) أي (نفي النفي)[7] ويرفض هيجل أن يسود العالم. الفوضى والاضطراب، بل يصر

(1) اشفيستر، فلسفة الحضارة ص 263.

(2) أبو ريان: المصدر السابق ص 347 وص352 وص348.

(3) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، ت:إمام عبد الفتاح إمام الجزء الأول ص26 و27 و28و 138و 156.

(4) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص396.

(5) ميلر، المصدر السابق ص1 و7 .

(6) أبو ريان: المصدر السابق ص352- 353.

(7) سروودوندت هيجل: ص 30-31و 47.

على القول باتساق أجزاء الكل، ويرفض فكرة تناقضها أو تعارضها[1] فإذا نظرنا إلى الحقيقة الكلية نظرة شمولية، وجدنا: (الصراع بين الأضداد، ثم اتحادهما) والحقيقة "توجب الاعتراف باتحاد الأضداد وانسجامها، فكل إثبات يتضمن نفيا، وكل نفي يتضمن اثباتا[2] والطبيعة وجه من أوجه تطور الفكرة"[3] (المطلق) لكنها (الطبيعة) تبقى ذلك النسق غير الواعي من (الفكر) -الباطن-[4] والطبيعة الفيزياوية ذات دور في تاريخ العالم[5] لأن الإنسان (الجسد) جزء منها. وما يصدق على الطبيعة يصدق على على الفعل.[6] والعالم لا يكتسب معناه إلا في عالم الروح[7]، لذلك قرن إدراك (اللــه) بادراك (الطبيعة) متحققا من المتناهي وبواسطته، حيث يظهر بوضعه الحدود لنفسه ونفيها فيما بعد [8].

إن النصوص الآنفة تؤيد كون الفلسفة الهيجلية قد استندت إلى منطق متزمت، لا ينجو من قدريته -الجدلية- أي موضوع كان! حتى وإن اضطر هيجل تحت وطأته -إلى (انتقاء) الحوادث المتفقة معه، فها هو يعكس ذلك على تاريخ الفلسفة، فيورد لنا ثلاثة مواقف تاريخية تؤكد جدليته وهي:-

---

(1) أبو ريان : المصدر السابق ص349-350.

(2) الأنسكلوبيديا البريطانية 301/11.

(3) الديدي: عبد الفتاح : هيجل: القاهرة 1968 ص28.

(4) المصدر السابق ص33.

(5) هيجل : المصدر السابق ص27 وص138.

(6) ميللر: المصدر السابق ص82 و359.

(7) اشفيستر: المصدر السابق ص265-266.

(8) سرو: المصدر السابق ص50.

1- الرواقية بمنظورها (الحسي) 2- الشكاك في رفضهم لكل حقيقة، 3-المسيحية التي توحد فيها عالم الحسن بعالم الروح[1] لذلك أولاها. وهو يتبع مراحل التاريخ اهتماما كبيرا. اختلفت في تقويمه آراء المؤرخين[2].

وقبل أن نختتم الحديث عن فلسفة هيجل، نود أن نورد -هنا- ملاحظة لصاحب الموسوعة الفلسفية المختصرة بصدد فكرة (المطلق) أو (الله) أو (الروح) أهي الإنسانية أم الله؟ خصوصا وأن هيجل-على حد اعتقاد هذا المؤلف -لم يؤمن باله مفارق[3]! ذي علم محيط وقدرة شاملة منذ الأزل. لكنه يؤمن أن القوة التي تعمل على تطور الكون المادي. وعلى تشكيل الإنسان (يجوز أن تسمى باسم آخر..) وفي رأيه، أن الروح لا تبلغ وعيها بذاتها إلا في الإنسان وحده ولا تعرف إلا ما يعرفه الإنسان[4] وهو بذلك يقترب من السوفسطائية، مع أن عملية المعرفة عنده. مقترنة بالوعي الذي يتجلى في الإنسان بحكم إدراك ذاته عن طريق تغلبه على الظروف والأحوال التي تتجلى له كضرورات أساسية تحكم تطوره، ضمن المؤسسات المتنوعة للدولة[5] مما يناغم بينه وبين الجماعة التي يعايشها بوعي وحرية.

فالأصل في فلسفة هيجل إذن، هو (التاريخ) وجاء (المنطق) لتدعيم هذه الفلسفة [6] الظاهراتية التي تتلخص عنده في كونها "تاريخ للفكر الفردي" والتطوّر الذهني للجنس البشري في أن واحد[7] مما يسقط الفرض الذي أورده صاحب

---

(1) أبو ريان: المصدر السابق ص 359.

(2) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ ص135 وص228-230.

(3) ميللر: المصدر السابق ص8و 13-16 و17 و43.

(4) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص398.

(5) الديدي: عبد الفتاح في فلسفة هيجل: القاهرة 1970 ص691.

(6) المصدر السابق ص181.

(7) أيضا ص 185.

الموسوعة: حيث أننا نجد عند هيجل أن الحضارة ذاتها-عقلية[1] وفق مقولته "المعقول واقعي والواقعي معقول"[2] وتبقى الفلسفة تعبيرا عن عصرها ملخصا بالفكر[3] والتاريخ الفلسفي هو تاريخ الإنسان مميزا بالوعي والفكر[4] وتلك خاتمة المطاف للمثالية (العقلية) الهيجلية.

3- هيجل وفلسفة التاريخ

إن مبحث فلسفة التاريخ لدى هيجل يمثل الميدان الأكثر شعبية في فلسفته. فلقد اعتقد أن التاريخ الكلي للعالم ليس مسرحا للصدفة العمياء، بل إن الفكرة (العقل أو الروح) تتحكم في مساره، باعتباره تاريخ الإنسان وتطوره[5] والدراسة الفلسفية للتاريخ، هي دراسة التاريخ من خلال الفكر[6]، أما دور الفيلسوف فيتجلى في تفسيره للأحداث[7] فالتاريخ هو التجلي الذاتي التدرجي للفكرة في الزمان، وهو ما ما يسمى لدى اللاهوتيين "بالتدبير الإلهي"[8] وعند اليونانيين، وخصوصا انكساكوراس "بالنوس" الذي يحكم يحكم العالم[9] وعند هيراقليطس (باللوغوس).

---

(1) أشفيتسر: المصدر السابق ص266.

(2) أبو ريان: المصدر السابق: ص 357.

(3) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ ص23 المقدمة.

(4) محاضرات في فلسفة التاريخ ص42 وص159 وص161.

(5) هيجل المصدر السابق ص11 و57 و138-139.

(6) أيضا ص 24 و72.

(7) أيضا ص25 و73.

(8) ستيس، ولتر: فلسفة هيجل ت: أمام عبد الفتاح-القاهرة 1975 ص97 و613. وراجع هيجل: المصدر السابق ص30 و78-79.

(9) هيجل : المصدر السابق ص76-77.

إن التاريخ الهيجلي-على رأي والترستيس-تطور عاقل، وحين تظهر الفكرة في تاريخ العـالم... فإنهـا تشكل ما يسمى (بروح العالم)، لأنها تجسيد عيني للفكرة. وروح العالم، هي الحكمة المتعالية، التـي تصـدر أحكامها على الشعوب وفق ما يوجد في المصير الذي ينتظرها في مسار تاريخ العـالم[1] والـذي لـيس هـو إلا صراع من جانب الروح لكي تصل إلى مرحلة الوعي الذاتي... مرحلة تكون فيها حرة[2].

ويمكننا تتبع العقل (الروح) في صيرورة التاريخ، فنراه ينمو نموا عريضا متسقا عميقا، بحيث تتراجـع حـدود العالم خطوة بخطـوة مـع تقـدم العقـل. وتحتـل هـذه العمليـة مكانتهـا بتتـابع الأجيـال وتنـوع الأجنـاس والحضارات المنتشرة فوق الأرض[3] والفكر وحده هو الذي يدرك هذه الأنواع. وينـدرج تحـت هـذا الاسـم جميع القوانين التي تنظم مسار الإجرام السماوية (العقل البـاطن) ومـا يسـير الإنسـان والمجتمـع (العقـل الواعي)[4] وأهمية التاريخ عنده متأتية من ظاهرات الفكر (الـروح) بـأن تفسـح المجـال للـنقلات الجريئـة والتغيرات المفاجئة على مسرح التاريخ، منذ عصر الإغريق حتى عصر الجرمان[5] بتنـاغم جـدلي بـين الـروح والمادة، فالطبيعة والتاريخ كلاهما مظهر للمطلق في المكان وفي الزمان[6] فالمنطق والزمن - عنـد هيجـل - لا يمكن أن يفترقا إطلاقا، حتى ليصعب الفصل بينهما، على أساس أن التاريخ هو تجربة البشر[7]. والأصل في في فلسفة هيجل هو التاريخ [8] الذي وجدناه يعتمد في تقدمه

---

(1) ستيس ،ولتر : المصدر السابق 613.

(2) هيجل : المصدر السابق ص34 وص85.

(3) الديدي : هيجل ص34-35.

(4) المصدر السابق ص27-28.

(5) الديدي: هيجل ص37 وهيجل : المصدر السابق ص 34-126 وص221.

(6) هيجل : المصدر السابق ص164 راجع الديدي: هيجل ص96.

(7) الديدي : فلسفة هيجل ص180.

(8) أيضا ص 181.

أساسا على العواطف والأهواء، مع ذلك فإن تنظيمه لا يتم إلا ببزوغ فجر الحرية[1] فالتاريخ العام "هو مجرى التطور والصيرورة الحقيقية للفكر في تغير التواريخ والأحداث[2] مستهدفا في مسيرته غاية واحدة[3] [3] وبذلك يؤشر هيجل هدفية التاريخ وغايته حينما يستحث الروح مسيرته بوعي يتعمق باستمرار نحو غاية خيرة هي وعي الذات، أي وعي الروح العالمية وحيازتها لنفسها[4] بفضل الحرية التي لا تقف عند حدود (الأنا) بل تتحد بـ (النحن).[5]

خلاصة القول أن التاريخ الكوني هو التاريخ الفلسفي. الذي يسيطر على الأحداث من وجهة نظر كونية، غير زمنية، والعقل جوهر التاريخ-يحكم العالم. وكل شيء فيه عقلانيا. بمنطق يلازم سلوك الشخصيات التاريخية، التي هي أدوات العقل- غير الواعية -مدفوعة بانفعالاتها، ساعية إلى تحقيق مصالحها بفضل احتواء أهدافها (الخاصة) للجوهري الذي هو إرادة الروح الكوني[6] وبذاك يكون أول محرك للتاريخ، هو إشباع رغبات ومصالح وحاجات الناس[7] بما يوافق العقل وعلاقة الفكر في انفعالات البشر، علاقة السدى باللحمة في النسيج الهائل الذي يغزله التاريخ الكلي[8].

والتوافق العام. يتم بين أهداف الدولة وانفعالات ومصالح الأفراد، ومتى ما تحقق الانسجام التام بينهما، عاش المجتمع فترة ازدهار حضاري، ولا يتحقق ذلك

---

(1) أيضا ص106 وهيجل : محاضرات ص 88.

(2) الانسكلوبيديا البريطانية 11/302-303.

(3) الديدي: فلسفة هيجل ص 193.

(4) بن:أ. و: تاريخ الفلسفة الحديثة ص152.

(5) هيجل : المصدر السابق ص85.

(6) سرو: هيجل ص 63-64.

(7) هيجل : المصدر السابق ص88.

(8) المصدر السابق ص90 و93.

إلا بنضال مرير ومعاناة قاسية من أجل سن القوانين الكلية المطلوبة من الدولة يقابلها في الوقت نفسه تهذيب لنزوعات الأفراد الجزئية الأنانية لكي يتحقق التوافق المطلوب[1].

أ- **الجدل التاريخي:**

مسيرة التاريخ لدى هيجل جدلية صارمة، فحينما تشهد بعض الأزمنة تحطم بنية الفكر لدى شعب ما، لأنها أصبحت مستهلكة فارغة من جوهرها- وبفضل حتمية تقدم التاريخ الكوني إلى أمام، تحدث الاصطدامات الكبيرة بين المؤسسات القائمة فعلا، والإمكانات المتناقضة مع هذا النظام، فتزعزعه بفضل احتوائها للمضمون الجيد والضروري الذي يحول هذه الإمكانات[2] إلى إمكانات تاريخية تضفي عمقا كونيا مختلفا، عن ذلك الذي كان يقدم كأساس للبنية الراهنة لهذا الشعب.. طموحاتهم[3] مع تحقيق الغاية التي تلبي المفهوم الأرفع للروح.

وهكذا تتجلى جدلية التاريخ بتطور البشرية وبواسطة التناقضات والاصطدامات[4] ولهذا يمثل التاريخ مجموع المظاهر الخاصة بتطور الفكرة تطورا جدليا أثناء استقرارها الأبدي، فهي الموجهة للشعوب والعالم، وهي الغاية المتدرجة لكل صنوف الصراع بين الشعوب، والدولة فيها تمثل حلول الروح الكلي حلولا أرضيا، وعظماء التاريخ هم الذين يضعون (الفكرة) موضع التنفيذ[5] والتاريخ العام، تاريخ عقلي، والعالم الحقيقي هو القائم على نحو ما ينبغي أن يكون[6] على قاعدة "ليس بالإمكان أحسن مما كان".

---

(1) أيضا ص38 و94 و116.

(2) عبد الفتاح ، د. امام: مقدمة محاضرات في فلسفة التاريخ ص أ و ب.

(3) هيجل: المصدر السابق ص103.

(4) سرو: المصدر السابق ص64.

(5) هيجل: المصدر السابق ص103.

(6) الديدي: فلسفة هيجل ص 290.

أما الذي يدعونا للتأمل هنا، فهو قول هيجل (بالحتمية التاريخية)، التي يمليها الجدل المثلث على مسيرة الكون والتاريخ بصورة متصاعدة، فتكون كل مرحلة بالضرورة سببا في ظهور المرحلة اللاحقة، ويرى صاحب الموسوعة الفلسفية المختصرة أن هناك اضطرابا لغويا في معنى "الضرورة" عند هيجل. فقد تستعمل مرادفة (لطبيعي) و(اعتباطي) أيضا. وهيجل لم يقدم لنا المسوغات التي تفسر تطورا ما وبين إقامة البرهان على (ضروريته) لذلك انتقى من التاريخ ما يسوغ مجراه [1] مع ذلك يرفض القول بتكرار المراحل أو (العود) الذي تفرضه قوانين الطبيعة، خصوصا البيولوجيا، مع كون الطبيعة الفيزياوية تستغرق الإنسان وتلعب دورا في تاريخ العالم [2] لكن هيجل يرفض احتواء علوم التاريخ لقوانين عامة شاملة تنطبق على كل المراحل والفترات، فلكل مرحلة ظروفها وأوضاعها الخاصة والقانون الوحيد الذي يسيطر على التاريخ هو (الجدل) [3] الذي تلخصه المقولة الآتية (الوجود+العدم =الصيرورة) وكل عملية صيرورة تتقدم طبيعيا عبر سلسلة متصلة من التناقضات التي ترسو على (مركب توفيقي) من الأفكار والوقائع[4] ولم يترك هيجل، الانتماء إلى الطبيعة مبررا لضياع الإنسان بين خضم الأحياء الأخرى. بل فصل بين تاريخه وتاريخ الطبيعة العضوية حيث نظر إلى الأخيرة، باعتبارها، مجرد تكرار رتيب بغير تاريخ[5]. أما كيف نظر هيجل إلى ماضي الإنسانية وتاريخها؟ فهذا ما وضحه الفيلسوف في محاضراته عن (فلسفة التاريخ). [6] التي ميز فيها بين ثلاثة طرق في كتابة التاريخ:-

---

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص 395.

(2) هيجل: المصدر السابق ص72.

(3) الديدي: فلسفة هيجل ص691.

(4) اشفيتسر، البرت: فلسفة الحضارة ص264.

(5) الديدي: فلسفة هيجل ص193.

(6) وهي مجموعة محاضرات ألقاها خلال الفترة 1823/22-1830 على طلبته بجامعة برلين.

1- التاريخ الأصلي كما رواه شهود عيان- مثل هيروديتس[1].

2- التاريخ كموضوع تدبر وتأمل، ينظر إليه بمنهج تحليلي نقدي. يتناول "تاريخ الفن" مثلا أو "تاريخ القانون" أو "الدين" أو يسرد أخبار الأمم، ويستخلص منها العبر والدروس الأخلاقية، التي تصلح لتربية الأطفال[2].

3- التاريخ الفلسفي: وهو تاريخ الإنسان المميز بالوعي والفكر، وهو برأيه "وسطا بين الأبد والكلي العام" [3].

ب- منطق الصراع

أما منطق الصراع الهيجلي في التاريخ الكوني للإنسانية، فيمثله بقيام المدينة بفعل وردود فعل النزاعات الحضارية، فينشأ عصر سلطة لا يلبث أن يقوم على أنقاضه عصر فوضى وإباحية هي نقيض له، أو رد فعل معاكس، ثم من اتحادهما تنشأ مرحلة متقدمة من "الدستورية" [4] وبمعنى آخر أن من عوامل انحطاط الحضارات -كما يقول غوستاف لوبون- ذبول مبدأ السلطة: مهما كانت، الهية، أو عادات أو ملوك[5]. ولضمان ازدهار حضاري لا بد من سلطة جديدة، يستحثها دهاء العقل الإنساني الذي يستخدم مختلف الطرق والوسائل والأدوات لخلق الإنسجام لكي يحتفظ بخط سيره إلى آفاق معقولة-عبر التاريخ- وبذلك يصبح العقل قوة فاعلة

(1) هيجل: المصدر السابق ص58.

(2) هيجل: المصدر السابق : ص64-68.

(3) الديدي: فلسفة هيجل: ص390 راجع :هيجل : محاضرات ص23. المقدمة.

(4) هيجل: المصدر السابق 138 راجع : أبو ريان: المصدر السابق ص351.

(5) لوبون، عوستاف : فلسفة التاريخ: نقل عادل زعيتر القاهرة 1954 ص228.

دائما خلال عمليات التطور، لا يستطيع الأفراد أو الأشياء له دفعا، وهذا ما عبر عنه هيجل بقوله "المعقول هو واقعي والواقعي هو معقول"[1].

ولتأكيد انسجامنا مع العالم، ولجعل الفلسفة "جهاز رصد" لحركة المجتمع رفض هذا الفيلسوف أن نشكل الواقع وفقا للمثل التي نشأت في عقولنا، وإنما واجبنا هو التوفيق بين (الأنا) و(النحن) مصغين إلى الطريقة التي بها يؤكد العالم الحقيقي ذاته ويؤكد أنفسنا معه في اندفاعه الباطن إلى التقدم [2]. ولا يتم ذلك إلا في ظل الدولة التي تمثل الحقيقة الواقعية والتي يجد فيها الفرد حريته الخاصة بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل[3]. وبذلك تمثل الدولة وحدة الأخلاق الذاتية والموضوعية: أي التحقق الفعلي للحرية في حظيرة الجماعة[4].

أما الدعوة إلى الحرية الطبيعية للإنسان فلقد هاجمها هيجل، واعتبرها حالة من (الهمجية) تسودها الأهواء والانفعالات والوحشية لذلك غلب عليها الظلم والجور والعنف[5]. والحد من هذه النزعات الأنانية للإنسان هو شرط لازم للتحرر. فالمجتمع والدولة إذن شرطان أساسيان لتحقق الحرية بواسطة القانون والأخلاق[6].

تلك هي مسوغات هيجل الفلسفية التي قادته إلى تأشير مراحل التطور التاريخي[7] على النحو الآتي:

1- الاستبدادية الشرقية القديمة، حيث (رجل واحد) هو السيد الحر وبقية المواطنين عبيد له.

---

(1) أبو ريان: المصدر السابق ص351.

(2) أشفيتسر : المصدر السابق ص269.

(3) هيجل: المصدر السابق ص115.

(4) أيضا ص40 و98 و111و 116 و132 و135.

(5) أيضا ص118-119.

(6) أيضا ص41 و101 و108 و115 و118-119.

(7) الانسكلوبيديا البريطانية 303/11.

2- الارستقراطيات اليونانية والرومانية حيث قلة من الرجال هم السادة الأحرار يتبعهم كثرة من العبيد.

3- الأمم الجرمانية التي وعت بفضل المسيحية. حقيقة: إن الإنسان هو حر، بحكم كونه إنسانا وإن حرية الفكر تشكل طبيعته الخاصة[1] والتي نقلتها ثورات الإصلاح من المفهوم السالف للحرية بالمنظور الديني إلى الواقع الاجتماعي المتطور[2].

أما الحديث عن شعب مختار، فلا يخرج عن دائرة التزييف التاريخي[3] عند هيجل.

أن مسلسل توسع الحرية الذي بدأ بالفرد الواحد قد ارتقى في العصر الحديث ليستغرق الناس كافة[4] وفق قانون الصراع، صراع الحياة والموت، الذي يحكم الحياة الاجتماعية، الصراع بين الأقوى والأضعف، بين الأغنياء والفقراء (صراع طبقات) بين السادة والعبيد[5]. وجدلية السيد والعبد[6]. تؤكد على أن وعي الذات كي يتأكد، يضطر لمجابهة وعي آخر في صراع حتى الموت، لا يتوقف إلا عندما يوافق على واحد من الاثنين الاعتراف بالآخر، أو عدم مبادلة الآخر بالمثل: فيخضع ويصبح عبدا، لأنه يفضل الحياة على الحرية، في حين أن القوى أصبح سيده لأنه لا يهاب الموت، ولكن السيد ينسى دوره كإنسان وينغمس في الملذات، في حين يتحرر العبد (بالعمل) فهو يصنع ذاته، إذ يصنع الأشياء ويرتقي بالنظام إلى

(1) المصدر السابق ص85 و124-126 وص221.

(2) سرو: المصدر السابق ص65.

(3) هيجل: المصدر السابق ص73-74.

(4) هيجل: المصدر السابق ص85 و124-126 و221. راجع أيضا الموسوعة الفلسفية المختصرة ص398-399.

(5) أبو ريان: المصدر السابق ص359.

(6) الديدي: هيجل ص107.

الحرية[1]. وهو ما أطلق عليه هيجل بعملية الزعزعة للقديم وفرض السلطة الجديدة المتفهمة للمطلق في مرحلتها من خلال عملية "البحث عن الفكر المتناهي المحدود والحرية" وعظماء التاريخ، هم عجلات الفكر ومقاييس التقدم[2] وهم في ذلك يعبرون عن "الفكرة" (الروح) بعبارات خاصة وبالتنظيم والنشاط الاجتماعيين[3]. الدولة التي هي تجسيد مرحلة جزئية في الفكرة الكلية، والفكرة تنقض نفسها في التاريخ في مراحل مختلفة من الزمان، والمرحلة السائدة في حقبة من الحقب يجسدها شعب معين[4]. وبذلك اقترب هيجل من فكرة "التدبير الإلهي[5] عند اللاهوتيين ، وإن استخف بها[6].

ج- الموقف من المسيحية

بعد أن حكم هيجل على مجتمعات الشرق بالعبودية لشخص واحد دون أن يدرك أن هناك مجتمعات مزدهرة. تنظم حياة مواطنيها قوانين ونظم تتكفل بحماية الإنسان والمجتمع، تجاوز هذه المجتمعات ليمر باليونان والرومان، ليفتتن بنظمهم ويقف عند مرحلة مهمة من مراحل التاريخ ونعني بها الفترة اللاحقة للمسيحية، حيث تناول في كتابه "كتابات الشباب اللاهوتية" وبخاصة المقالة التي تناول فيها بالنقد الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية[7] ونعني بها وضعية الدين المسيحي"، كما هاجم السيد المسيح المسيح عليه السلام مفضلا عليه سقراط [8] مع أنه لا يعارض الدين بجملته،

(1) سرو: هيجل ص136.

(2) هيجل: المصدر السابق ص103 وراجع الديدي: هيجل ص29.

(3) الديدي: هيجل ص30.

(4) ستيس، ولتر: المصدر السابق ص613.

(5) المصدر السابق ص98 وراجع هيجل محاضرات في فلسفة التاريخ الجزء الأول ص78.

(6) هيجل: المصدر السابق ص78 و79.

(7) هيجل: المصدر السابق ص 135 و228-230.

(8) مقدمة المحاضرات في فلسفة التاريخ لهيجل: ص ك

حتى اشترط اعتماد الدولـة عليـه[1]. لكنـه في بعـض الأحيـان يـرى المسـيحية تتنـاف مـع العقـل والكرامة الإنسانية. فبحث عن إمكان قيام دين معقول تمام المعقولية من شـأنه أن يسـاعدنا عـلى تحقيـق شخصية منسجمة ومستوى عال من الأخلاقية[2].

إن مواقف فيلسوفنا من المسيحية متفاوتة، ويبدو لي أن هنـاك خلطـا بـين حـديث هيجـل عـن المسيحية كجوهر حقق للأمم الجرمانية وعيها للمطلق وبين تطبيقات المسيحية. وأساليب رجال الكهنـوت: التي كانت مدار نقد ونقاش. لذلك لم نجد مسوغا للاضطراب الذي ظهر عليه صاحب الموسـوعة الفلسـفية المختصرة وهو يقول أن هيجل رفض المسيحية. ثم يعود بعدها ليعترف أن هيجل سعى إلى الاحتفاظ بكـل ما هو صحيح في المسيحية مما لا يتنافى مع العقل والكرامـة الإنسـانية ليضـيفه إلى كـل مـا هـو صـحيح في تفكير الإعلام الفلاسفة الماضيين، لذلك وجدناه يقف عند الأشكال المتعـددة للمسـيحية[3]. ومواقـف المـاض باعتبارها تمهيدات تتسلف بدرجات -متفاوتة-من الأهمية، لتؤشر لنا صـورة البنـاء الفلسـفي الـذي انتقـاه هيجل من سجل التاريخ[4].

ومما يؤيد ما ذهبنا إليه، هو أن فيلسوفنا اسـتخدم التثليـث وأثنـى عـلى المسـيحية لإدراكهـا أن الـلـه هو (الروح). وأنه أصبح إنسانا في شخص المسيح[5]. وفق جدل الروح والمادة والمركب.

كما وجدناه يتتبع المواقف التاريخية في الفلسفة، ويعتبر من خلالهـا-أن المسـيحية هـي المركـب الجدلي الذي انبثق ليوحد بين المسيحية الرواقية والرفض الشكي[6].

---

(1) هيجل: محاضرات ص132 -133.

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص395.

(3) أمام: عبد الفتاح، مقدمة محاضرات في فلسفة التاريخ ص ي-ك، ث، خ.

(4) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص395.

(5) الأنسكلوبيديا البريطانية 11/299-300.

(6) أبو ريان: المصدر السابق ص 359.

فقيمة المسيحية-عنده- متأتية من تجسيدها لفكرة وحدة الآلهي مع الطبيعة الإنسانية. وبذلك رفع الإيمان إلى مستوى العلم-كما يقول سرو-واعترف بوجود الإله الخالق[1]. لا كما أشار صاحب الموسوعة[2]. مع تأكيد هيجل على أن اللـه لن يكون بدون العالم، لأن المتناهى هو اللحظة الأساسية في حياة اللامتناهى[3]. ولم يكتف بذلك، بل ربط بين وعي الأمم الجرمانية لحقيقة حرية الإنسان وبين المسيحية، التي كانت سببا في تحقيق ذلك الوعي[4]، فالمركب الهيجلي من المسيحية وأوروبا هو "الثقافة الجرمانية" التي ينتفي فيها النزاع بين الذات والموضوع[5]. لذلك أصر مع المحافظين على عدم إصلاح الكتاب الكتاب المقدس[6]. ولعله وقف ضد حركة الإصلاح الديني، التي اعتبرها شكلا آخر للمسيحية الكهنوتية.

د- الموقف من عصره

كما وقف هيجل عند عصره، يتفحص اتجاهاته السياسية، فكان شديد الإعجاب بنابليون وسماه " روح العالم" رثى سقوطه واعتبره انتصارا لجمهور السذج "لم يكن نابليون"[7] من وجهة نظره بالجنرال المنتصر، بل هو الرجل الذي

---

(1) سرو: المصدر السابق ص 73-75 راجع محاضرات هيجل الجزء الأول ص80-81.

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص398.

(3) سرو: المصدر السابق ص77.

(4) أيضا ص65.

(5) الديدي: عبد الفتاح : هيجل ص 31.

(6) بن، أ. و: تاريخ الفلسفة الحديثة ص 149.

(7) الانسكلوبيديا البريطانية 300/11.

سيصفى في ألمانيا بقايا النظام الإقطاعي، وتوقع لـه أن يؤسـس دولـة كونيـة متجانسـة تشـير إلى نهاية التاريخ[1] لكنه سقط".

ويكاد هيجل أن يضحي بجدله من أجل "دولة نابليونية كونية" حتى توقع توقف التاريخ، حـال قيامها بتصور صوفي.

ه-   علاقة الدولة بالأخلاق.

أمـا عـن علاقـة الإنسـان بالدولـة، والمسـألة الخلقيـة، فتعـود إلى اهتماماتـه المبكـرة والشـديدة بالمؤلفات الأخلاقية اليونانية[2].

وعنده، أن التاريخ والسياسة، تحقق وعينا بـالروح العالميـة. بإحقـاق الحـق عـن طريـق الدولـة الحديثة[3] التي توقعها في نابليون والتي ينتهي فيها الصراع بين الأضداد إلى "وحـدة شـاملة" [4] حيـنما تعـبر المؤسسات والتنظيمات الداخلية تعبيرا واقعيا عن القانون الأزلي[5] وان الحريـة الأخلاقيـة، التـي تتحقـق في الدولة، هي الوحيدة التي تجمع بين الفكر والانفعالات[6]

لقد تناول هيجل في بحثه عن الدولة، الأخـلاق بعـد الأسرة والمجتمـع المـدني باعتبـار أن الدولـة تنتمي إلى الروح الموضوعية، المتجسدة في النظم الاجتماعية فإذا كـان مـن الحـق أن (عظـماء الرجـال) قـد كونوا أنفسهم في العزلة فإنهم لم يفعلوا ذلك إلا بعد أن تمثلوا ما خلقته الدولة[7]. أما الأخلاق فتحتـل عنـد هيجل مكانا محدودا

---

(1) سرو: المصدر السابق ص103.

(2) أمام: محاضرات هيجل المقدمة ص1.

(3) بن. أ. و. المصدر السابق ص153.

(4) أبو ريان: المصدر السابق ص 366.

(5) أيضا ص 367.

(6) هيجل: المصدر السابق ص 37 و94.

(7) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص339.

وجزئيا، لكونها شديدة الارتباط بمفاهيمه الحقوقية والسياسية وفلسفة الدين[1]، لأنها كما يقول سرو "تراقب أكثر مما تحكم"[2]. أما نقطة التناقض في الأخلاق الهيجلية، فمتأتية من طبيعة العلاقة بين الأخلاق الذاتية، والأخلاق الموضوعية. خصوصا وإن الأخلاق الحقيقية لديه، هي الموضوعية التي يكتسبها الإنسان في المجتمعات من التربية العائلية أو من المجتمع المدني أو الدولة، والتقدم في الدولة الجديدة يتم بواسطة رجال النخبة ونجاحهم يقاس بمدى انسجامهم مع هدف المؤسسات الموجودة "فالذي يخلق قيما جديدة، لا يعمل على الصعيد الأخلاقي البحت، بل على الصعيد التاريخي"[3]. وبذلك تحتل التربية والبيئة دورا خطيرا في توجيه الفرد وصياغة أخلاقيته. بمعنى آخر أن أخلاقية الفرد تقاس بإذعانه الإرادي (الطاعة) للمطالب التي ترى الجماعة أنها ضرورة، في إيجاد طراز أعلى في حياة الروح، وبذلك رفض الاعتراف بأخلاق خاصة بالفرد[4] كما رفض تشكيل الواقع وفقا لمثل نشأت في عقولنا[5].

إن هيجل وهو يحث (التقدم) من خلال سلسلة متوالية من النقائض تنتهي إلى التوفيق[6] بتفاؤلية بينة، نراه يعتبر الأخلاق مرحلة من التطور اللامادي[7] ولذلك أفل قمرها-كما يقول سرو-وبذلك قطعت فلسفة هيجل بالتقدم الرابطة بين الأخلاق وبين الإيمان "فتحطم كلاهما"[8].

---

(1) سرو: المصدر السابق ص61.

(2) أيضا ص62.

(3) أيضا ص63.

(4) اشفيتسر: البرت : المصدر السابق ص267 راجع أيضا هيجل: محاضرات ص94-135.

(5) أيضا ص 268.

(6) أيضا ص 270

(7) سرو: المصدر السابق ص 265-266.

(8) أيضا ص371.

أما فكرة الدين المعقول التي ألمح إليها صاحب الموسوعة الفلسفية بقصد الوصول إلى شخصية منسجمة ومستوى عال من الأخلاق[1] فتبقى محكومة بشروطها الجدلية الضرورية المقترنة بأطر كل مرحلة من المراحل اللاحقة، ولعلنا نتفق مع صاحب الموسوعة بصدد غموض فكرة الضرورة أو الحتمية في حركة التاريخ وهو يختار اليونان[2] مثلا يوضح به مرحلة أكثر نضجا نسبيا مع أن هناك ما يؤيد النضوج الحضاري الحضاري السابق على اليونان في الشرق[3] وربما وجدنا في مصادره أول ذكر للحرية في تاريخ البشرية، منذ الألف الثالث قبل الميلاد. كما يختار الوقت الحاضر مثلا لمرحلة أقل نضجا[4].

وبالرغم من كل ذلك، يبقى هيجل ذلك الفيلسوف الذي اثر على الفلاسفة الأوروبيين فهم مدينون له: "بالتناول التاريخي للفن والدين والأدب، بصورة لا تقل عما تدين به الفلسفة"... باستثناء نيتشه[5].

---

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص395.

(2) أيضا ص 397.

(3) لوبون، غوستاف: فلسفة التاريخ ص88 وراجع اشفيتسر: المصدر السابق ص80-83 و94 و136.

(4) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص397.

(5) أيضا ص 400.

المبحث الثاني

نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق

1- حياته

فريدريك نيتشه (1844-1900) مفكر فرزه القرن التاسع عشر بعد وفاة مواطنه هيجل بسنين قليلة، ليساهم هو الآخر، بنصيب ملحوظ في توجيه الفكر الأوروبي الحديث[1] بعد أن سحر ببريق الداروينية، مستبطنا تاريخ العالم، يتصيد منه ما يؤيد فلسفته الخلقية، التي كانت في مجملها حملة شعراء على قيم عصره[2]محاولا إنقاذ الإنسانية والحضارة من التحلل الذي أصابها[3] وكاد يهددها بالسقوط. وبذلك حوّل نيتشه الفلسفة- كما يقول لافرين - إلى سلاح مصقول في صراعه من أجل الحفاظ على الذات[4] التي ركبها من خليط عجيب، اجتمعت فيه صورة الفيلسوف بالفنان المأساوي، والقديس[5].

لقد تميز نيتشه بنظرة بيولوجية في تحري تاريخ الإنسانية، الماضي، ومظاهر الانحلال[6] الأوروبي المعاصر، فأعلن نقمته على قيم أوروبا، قائلا "كل حضارتنا في أوروبا ما زالت تئن وتتلوى كأنها في انتظار الكارثة"[7]لقد سيطرت

---

(1) الطويل ، د. توفيق : الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها بالقاهرة ص133.

(2) نيتشة: هكذا تكلم زرادشت، ت فيلكس فارس – القاهرة ص358.

(3) لافرين، بانكو: نيتشة ت جورج جحا، بيروت 1973 ، ص8.

(4) أيضا ص52.

(5) أيضا ص53-54.

(6) أيضا ص133.

(7) أيضا ص63، وراجع أيضا (اشبنجلر) ، ازوالد، تدهور الحضارة الغربية ج1، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت 1964. (ج/3) ص413-414.

الكمية على حساب النوع، وصارت الحضارة الخلاقة تختنق شيئا فشيئا، بدخان الإنتاج الصناعي الجبار، فتطور الإنسان الخارجي، على حساب الإنسان الداخلي[1].

وكما وجدنا هيجل مرآة عصره، ظهرت أفكار نيتشة[2] مصطبغة بما عاناه من ظروف حياتية وتربوية واجتماعية سيئة، دفعت به إلى أن يثور على أسرته وأصدقائه وعصره مدفوعاً وراء نداء داخلي، يحثه على اتخاذ الموقف الذي يؤهله إلى إحداث ثورة في ميدان الفكر[3] ويحق لنا أن نعده فيلسوفا غلب على تفكيره الجانب الخلقي المحكوم بالقوانين البيولوجية الصارمة، استبطن التاريخ باحثا لفكره عن موقع.

2- فلسفة، نيتشه والتاريخ:

فكما وجدنا تاريخ هيجل محكوم بمنطقهِ، عمل نيتشه على أن يحكم التاريخ بأخلاقه فالتاريخ كله، عند هذا الفيلسوف يسير مدفوعا بإرادة الظفر خلال قوة لا تعرف الرحمة، إن القوة هي المبدأ الأول للحياة، ... وأن عذاب الكثرة ضروري لأنتصار القلة، وأنبل عمل في العالم هو شن الحروب[4] لتحقيق طموحات القلة. وهدف السادة الأقوياء، قلب المجتمع القديم (فالانا) الكلي المقدس أو (الأثرة)

---

(1) المصدر السابق وراجع أيضا بالتفصيل الانسكلوبيديا البريطانية 16 ص494-497.

(2) الانسكلوبيديا البريطانية ص494.

(3) الموسوعة الفلسفية المختصرة (مادة نيتشة) طبع القاهرة 1963.

راجع أيضا: بدوي: د.عبد الرحمن: نيتشة طبع القاهرة 1945 ص35-96. وايضا: برهيه: إميل: اتجاهات الفلسفة المعاصرة ترجمة: محمود قاسم نشر دار الكشاف دمشق. ص82.

(4) توماس: هنري: إعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ت دمتري أمين، مراجعة د. زكي نجيب محمود. القاهرة 1964 . ص322.

المباركة، تعتمد على قوانين التطور التي لا رحمة فيها[1] والروح السامية لديه هي التي تبلغ أقصى درجات الأثرة.

سعى نيتشه من وراء ذلك إلى ممارسة عملية الهدم ليتسنى له البناء، فجاء ملخص رأيه في القيم قريبا من مقولة السوفسطائيين "الإنسان مقياس الأشياء"[2] يصنع القيم للأشياء، فخالق القيم إذن هو الإنسان"[3].

فدعا إلى قلب القيم السائدة. وحاول متأثرا بالدارونية، أن يرد القيم الأخلاقية إلى أصول حيوية عضوية[4] رافضا قيم عصره في كتابه "إرادة القوة"[5] بمحاولة فلسفية جادة، تناولت المبحث الفلسفي الجديد "القيم" بما ينم عن سعة تفكيره حيث عبر عن الفلسفة الكامنة في كل تقدم أحرزه العقل البشري في تأكيده على خلو العالم من القيم التي لا يخلقها إلا الإنسان ذاته، والتي لا تضفيها على العالم إلا مطالبة وحاجاته[6] دون أن يعوقه عائق.

إن الحياة هي المحور الذي ربط من خلاله نيتشة بين الإنسان والقيم، ويضفيها فيما بعد، على كل ما في الطبيعة من مظاهر "فالحياة" أصل القيم العقلية والأخلاقية[7].

أما فلسفته في التاريخ فيمكن متابعتها في الأخلاق ومبحث الصراع الذي يحكم العلاقات بين الناس، منذ أقدم العصور. والحضارات الكبرى، نشأت هي الأخرى بفضل الجهود العظيمة التي قامت بها طائفة من الأرستقراطيين

---

(1) المصدر السابق ص325.

(2) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية ط4 القاهرة 1958 ص46.

(3) بدوي: نيتشة : ص159.

(4) زكريا: د. فؤاد : نيتشة ، دار المعارف بمصر القاهرة 1956 ص45.

(5) بدوي : نيتشة ص119.

(6) زكريا: المصدر السابق ص51.

(7) أيضا ص57.

(على شكل حيوانات شقراء) حينما فرضت إرادتها على الشعوب التي قطنت آسيا وأوروبا، فكانت أساسا لنشأة الحضارات اليونانية والرومانية والجرمانية[1] حيث اخترعت لها الشرائع من القيم الأخلاقية المستندة الى قوة جسمية وصحة زاهرة... وكل ما يتصل بالقوة والغزو والحرب والمخاطرة والصيد والرقص والألعاب البدنية[2] وظهر ذلك جليا في المدن اليونانية التي تحقق فيها بنجاح ذلك الانتصار المتمثل بالقول والتحطيم الباعث على شعور الأرستقراطي الأخاذ بالفوز وهو يعذب الآخرين[3].

الآخرين[3].

ومن أجل ضمان ديمومة نفوذ هؤلاء الأرستقراطيين عملوا على تطبيق برنامج تربوي يتناول الفرد والأسرة. ويؤكد على الجسم والعقل، فكانت إسبارطة عزاء للنفوس المريضة.

ولا يعتقد نيتشة، أن كل إنسان (بالطبع) أما سيدا أو عبدا بل المقياس هو في انضواء الإنسان (بالتربية) تحت واحد من الأنماط الأخلاقية المتناقضة، وشعوره بالانتماء إلى :

1- جماعة حاكمة تشعر باختلافها عن الجماعة المحكومة شعور يصاحبه إحساس بالسرور لتوكيد الذات(النبيلة) التي هي عنوان "الخير".

2- أو جماعة محكومة (العبيد) الخاضعة للحكام الأشداء، أما مواصفات السادة عند نيتشة، فقريبة من وصف أرسطو للرجل ذي الروح العظيمة[4].

والتاريخ عنده يلخصه ذلك الصراع بين الحاكمين والمحكومين، بين السادة والعبيد وهو بالتالي صراع حاد بين أخلاق وقيم السادة وأخلاق وقيم العبيد، حيث

---

(1) سلامة، بولس: الصراع في الوجود، دار المعارف بمصر القاهرة 1954 ص197.

(2) المصدر السابق ص165.

(3) بدوي: المصدر السابق ص159.

(4) الموسوعة الفلسفية المختصرة 377.

يبدأ العبيد بثورتهم، فيقلبوا ما اصطلح عليه السادة من أوضاع، فيبدلون قيم السادة بقيمهم المتخلفة، ويحاول السادة إعادة الأمور إلى طبيعتها بصراع مضاد. أن هناك حربا شعواء بين قيم السادة، وقيم العبيد، وحرب العبيد ضد السادة. في عرفه غير متكافئة، لأنها لم تعتمد على "القوة" و"البسالة" و"الشجاعة" بل دعامتها "اللؤم" و"الخبث" و"الضعف"[1] فيصبح الخير شرا والعكس بالعكس مما يحفز السادة إلى استعادة مكانتهم وحماية قيمهم، ويتحقق لهم ذلك لأن أخلاقهم أخلاق "أقوياء" ومقياس أخلاقية الفعل عند نيتشه هو في تعبيره عن روح "القوة" التي يستشعرها المرء في ذاته، وهذا الفعل يجب أن يلائم تلك النفوس الزاخرة التي تشعر بأنها هي التي تمنح القيم وتخلقها[2]. ولكن بسبب تكتل العبيد. وكثرة عددهم يتحقق لهم الانتصار على السادة.

هذا هو جدل الصراع عند نيتشة، صراع ثنائي بين قيم متناقضة ورغبات متفاوتة، تلعب فيه القوة تارة-دور المؤثر تقابلها الكثرة تارة أخرى وأن التاريخ صراع بين قيم القوة والكثرة. مسيرة هذا الصراع متفاوتة بين الهدم والبناء، ومهمة السادة الهدامين الخالقين كما أعلنها "زرادشت" هي العمل على هدم قيم العبيد، وبناء عالم الأقوياء بما يمهد لظهور رمز التطور التاريخي البيولوجي ونعني به الإنسان السامي- السوبرمان.

يقابل ذلك نقيض يعمل (يهدم) قيم السادة، ويبني البديل الخلقي لعالم الكثرة والضعفاء ونعني به مجتمع المساواة، المعتمد على قيم يسميها نيتشة (الضعف والذلة الخنوع)[3].

لقد جسد نيتشة تاريخ العالم بتاريخ الصراع بين القيم، مقتفيا أثر هيجل في استقراء مراحله، وأن مال إلى التفصيل، يفضل تأخر زمانه عن زمان هيجل وتوسع

(1) بدوي: المصدر السابق ص180

(2) زكريا: المصدر السابق: ص89.

(3) بدوي: المصدر السابق ص168.

الدراسات التاريخية خلال تلك الحقبة، فظهرت له سلسلة الصراع بين القوة والكثرة بتعاقب زمني لا يخلو من الانتخابية فكانت:-

1- المرحلة اليونانية التي تمثل التنافس الخالي من العاطفة، المعتمد على إرادة القوة على مستوى الواقع الاجتماعي "والفكري" لذلك لم يفقد الحماسة لمن سبق سقراط من الإغريق، ممن استخدموا طرقا تربوية لإنشاء الأفراد المتفوقين، العظماء المختلفين عن "هؤلاء الذين يدينون بوجودهم للصدفة وحدها" [1]

2- المرحلة المسيحية التي هي شذوذ عن الحقيقة ، وإن كانت تعبيرا عن "قوة" الضعفاء وكثرتهم لكنها لا تطلب السيطرة على العواطف بل تطلب وادها. وعملت على اعتبار الدافع الجنسي- شيئا قذرا [2] مع أنه بالإمكان تهذيبه. وهزأ بفكرة الحياة الثانية، وعالم آخر حلم فيه المسيحيون، حيث يقتص فيه الضعيف من القوي[3].

3- عصر النهضة: وهو مرحلة كادت فيها أخلاق السادة أن تعود إلى أصالتها اليونانية ممثلة بالنبلاء لولا حركة الإصلاح الديني التي حالت دون عودة أخلاق السادة.

4- الثورة الفرنسية: وهي من أخطر المراحل التي سيطرت فيها أخلاق العبيد، ورفعت شعار الحرية، الإخاء، المساواة وغيرها من قيم متخلفة في مفهوم نيتشة.

5- المرحلة النابليونية: أمل الأقوياء وحلم السادة، تحقق على يد نابليون القوى الذي لا يعرف الرحمة أنه "مزيج مما هو غير إنساني، ومن فوق الإنساني

---

(1) لافرين: المصدر السابق: ص38-39.

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص 375.

(3) الانسكلوبيديا البريطانية المجلد 16 ص496.

والذي يؤكد "امتياز العدد القليل على الأغلبية"[1] ولكن بسقوطه، زال آخر شعاع من قيم السادة في أوروبا[2].

6- القرن التاسع عشر: يمثل انتصارا لقيم العبيد، التي اعتبرها علة انهياره، وسبب أزماته، ولم تشفع معه حتى الأخلاق البرجوازية التي انتقدها نيتشة بشدة[3] واعتبر النضال من أجل "الأهداف الاجتماعية" رجوعا بالإنسان إلى الوراء[4] وعلى خلاف هيجل، قال نيتشة بفكرة الشعب المختار، وقصد به الشعب الذي "يلائم رجاله زمانهم فيأتون أضدادا لمن لا تتفق أحوالهم مع الزمان"[5] وترك ذلك للتاريخ.

3- علاقة التاريخ بالأخلاق

أشرنا في مطلع هذا الفصل، من أن نيتشة واحد من فلاسفة الأخلاق، وكانت فلسفته في مجملها حملة انتقادية لقيم عصره: لقد رفض أن تكون أوامر الله أو أحكامه[6] منبع الأخلاق. بل الطبيعة الإنسانية وغريزة حب السيطرة وإرادة القوة هي مكمن الأحكام التقويمية، لا العقل الإنساني[7].

لقد طرح المصدر الإلهي والعقل الإنساني من التأثير على الأخلاق وقرنها بالأنانية ونقل ذلك إلى تاريخ الفلسفة، بذات المنطق، منطق الصراع بين أفكار

(1) بن، أ. و: المصدر السابق ص194 وتوماس هنري: المصدر السابق ص323 وبدوي: المصدر السابق ص184.

(2) بدوي: المصدر السابق ص186.

(3) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص377.

(4) نيتشة: هكذا تكلم زرادشت ص 363.

(5) أيضا ص377.

(6) الانسكلوبيديا البريطانية-مجلد 16 مادة نيتشة .

(7) بدوي: المصدر السابق ص188.

العبيد، فاعتبر ثورة سقراط الفلسفية، انتصارا لقيم العبيد، على أفكار السادة وأفكار العبيد، كما عدّ ثورة سقراط الفلسفية، انتصارا لقيم العبيد على أفكار الفلاسفة العظماء من السابقين عليه[1].

فهاجم هذا الفيلسوف ناعتا إياه بشتى نعوت الضعف والخور كما اعتبر المسيحية مصدرا لقوة العبيد، من هنا جاء تاريخ العالم بعد المسيحية، ممثلا لسيادة قيم العبيد وأخلاقهم، وما ظهور أخلاق السادة إلا عرضي[2].

ولم تكن هذه السيادة كافية لاقناع نيتشة بمشروعية أخلاق العبيد، بل اعتبر هذه الأخلاق غريبة عن الواقع، وتتعارض مع قوانين الطبيعة الحقيقية[3].

إن نيتشة في كل ذلك كان مدفوعا بمنطق (الصراع) الذي كان يحكم فلسفته التاريخية والأخلاقية، على أساس (إرادة القوة)، فانتقد الفلاسفة الذين ادعوا أنهم حسموا المسألة الأخلاقية لصالح العصر، دون أن يعلموا، أنهم فشلوا في ذلك فشلا ذريعا، بسبب قلة معلوماتهم، عن الماضي (التاريخ) وعدم اهتمامهم به، ولما كانت المشكلات لا تبرز إلا بمقارنة كثير من النظم، بعضها مع بعض[4] جاءت تحليلاتهم مضطربة وناقصة.

إن كتابه "أصل نشأة الأخلاق"[5] تضمن تفصيلات لا بأس بها لمسألة الصراع بين الخير والشر والحسن والرديء، بين السيد والعبد، تنسجم ومنطقه التاريخي العام، لكنه يضطرب في كتابه "أفول الأصنام" حينما اعتبر كلا من أخلاق السادة وأخلاق العبيد، نمطين من الأخلاق، كلا منهما جديرا بالآخر[6].

وبذلك

(1) ايضا ص198.

(2) توماس، هنري : المصدر السابق ص324 راجع أيضا زكريا؛ فؤاد، نيتشة ص91.

(3) بدوي : المصدر السابق ص188.

(4) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص376.

(5) أيضا ص 377.

(6) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص378.

استعار من هيجل منطقة الجدلي التاريخي، حينما جمع المتناقضات ليوجد المركب، مع أن نيتشه لم يؤشر لنا معالم ذلك المركب، وهو القائل أن الخير الأعظم يكمن بالشر الأعظم. لكنه قصر (السوبرمان) على السادة دون العبيد، وإلا لأصبح ذلك الإنسان السامي هو المزيج الأفضل لجدلية (السادة والعبيد).

خلاصة القول: أن نيتشة لم يعترف بالنظام الأخلاقي إطلاقا، لأنه استبداد يناقض الطبيعة والعقل[1] ولكونه ينبع من معين أخلاق العبيد. أما الأنانية فهي وحدها التي ارتقت بالإنسان من حالة الحيوانية إلى الإنسانية، وستكون سببا بارتقائه إلى الكمال (السوبرمان) وبذلك كان نيتشة أمينا على منهجه التطوري البيولوجي التاريخي الذي تحكمه قاعدة "البقاء للأقوى" لأنه "الأصلح" والتي فرضت ارتقاء الكائنات جيلا بعد جيل. كما أنها فرضت قيما جديدة، لتحقيق "غاية الحياة" وهدف الإنسانية ونعني به ولادة الإنسان السامي-السوبرمان" من صلب الأرستقراطية[2] التي خصها فيلسوفنا بأحسن الأشياء وأفضل الامتيازات، وطالب الأكثرية الضعيفة بفضيلة القناعة[3].

أما النظم الأخلاقية، فلقد هاجمها نيشتة، ودعا إلى (هدمها) لأنها وصفة يعيش بها المرء مع عواطفه، ليس إلا، فهي : من ناحية الشكل تسير على نسق غير معلوم كما أنها غير معقولة لأنها موجهة للجميع، فهي إذن تعميم ومن المستحيل إخضاع الناس إلى قوالبه مثلما من المستحيل أن يحيا القديس أوغسطين حياة أرسطو. فرفض على هذا الاعتبار قيم الشفقة والمساواة والمحبة والتعاون والعطف والرحمة...الخ. لأنها قيود اخترعها الضعفاء لتقييد الأقوياء كما رفض نيتشة كل أرث اجتماعي وتراث خلقي، ليعرض على الناس بضاعته الأخلاقية المتمثلة بقيم العصر الذي حلم به، وعاشه في داخله فدعا إلى المبادئ الآتية:

(1) بدوي: المصدر السابق ص189.

(2) موسى-سلامة: السوبرمان: مطبعة التقدم القاهرة ب. ت ص8 و12.

(3) الطويل: توفيق : المصدر السابق ص62.

1- مبدأ الهدم لكل ما هو قديم[1].

2- مبدأ الحرية الفردية، وتحطيم القيود، ليكون الإنسان القوي فوق كل القيم والقوانين والناس والأخلاق[2].

3- مبدأ الفضيلة القصوى (الألم) والشعور بالخطر الدائم والتحفز والمجازفة [3].

4- مبدأ الانتحار والموت الاختياري، يمارسه الإنسان حينما يشعر أن النفس توشك على الذبول، والخمول، وفقدانها لقدرة الإبداع والخلق والإنتاج[4] يحثه مبدأ عودة الحياة وتكرارها مستقبلا.

5- مبدأ الدور والعود الأبدي لحيوات مستقبلية، بهدف تجاوز رهبة الموت، فزرداشت يدعو إلى ذلك اليوم الذي تعود فيه من جديد سلسلة العلل التي أنا مشتبك فيها، وستخلق من جديد، وكأنه بذلك حقق انتصارا على مسألة الموت التي فشل جل المفكرين في حسمها لصالح خلود الإنسان [5]في عالمنا الأرضي.

6- مبدأ الغائية والهدفية في الحياة، قصد نيتشة من ورائه، السمو بالحياة نحو درجة أفضل، وبالإنسانية نحو نوع أرقى، على أساس إرادة القوة باعتبار أن الحياة هي الوجود الحقيقي، ولا وجود لغيرها، وإرادة

---

(1) نيتشة : هكذا تكلم زرادشت ص107.

راجع أيضا: بدوي: المصدر السابق ص157. وسلامة: بولس: المصدر السابق ص241.

(2) بدوي: المصدر السابق ص158 وص249.

(3) بدوي: المصدر السابق ص17 و166 و208 وراجع أيضا زكريا: المصدر السابق ص39.

(4) بدوي : المصدر السابق ص230 وص231 وص234.

(5) أيضا ص 20 و255 وص257 راجع لافرين: المصدر السابق ص41-42 وص110.

الحياة، هي مقياس القيم في الحياة بسبب كونها، كفاحا لا هوادة فيه ولا رفق [1].

7- مبدأ موت الإله[2]. ويمثل قمة تطرف هذا الفيلسوف، لأنه بذلك نسخ كل ما دعت إليه العقائد السماوية والأرضية: قصد من ورائه تهديم الجوهر الذي ترتكز عليه الأخلاق والطبيعة والمجتمع، مسوغا ينسجم ودعوته للعود الأبدي وتكرار المراحل[3].

إن الفلسفة الخلقية لنيتشة، عصارة انفجارية حفزت عليها ظروفه النفسية والاجتماعية وضجيج هائل من الآراء والأقوال والادعاءات كانت تزخر بها سوق الفكر، فحاول تجاوزها بالحديث عن الإنسان والكون بمنطق التطور العشوائي اللاواعي، فالإنسان عنده وتر مشدود بين الحيوان والإنسان الأعلى، وتر على هاوية. فعليه إذن بهذا المنطق، أن يتشبث من أجل تحقيق النقلة النوعية، لا في الإطار البيولوجي بل وكذلك في حيز الأخلاق وفق المعايير التالية:

الخير هو كل ما يرفع في الإنسان الشعور بالقوة وإرادة القوة[4] أما السعادة فهي الشعور بأن القوة تنمو وتتزايد باستمرار والحرب طمأنينة الإنسان، والسلم حتفه. المهارة درجة تسمو بنا نحو الذات بعيدا عن فضائل الضعف. والشفقة رذيلة من أشد الرذائل، لأنها نقيض لمبدأ إرادة القوة وجوهر الوجود. أما الصراحة فهي صفة تنم عن الشجاعة يناقضها الضعف والعجز كصفات مرفوضة، يتوجب علينا تطهير المجتمع منها حبا بالإنسانية. والمخاطرة توتر دائم يشد الإنسان إلى قدره السامي ويدلل على الحيوية باعتبارها صفة محببة من القوى لتجاوز الخمول، أما

---

(1) بدوي: المصدر السابق ص215.

(2) لافرين بانكو: المصدر السابق ص111وص118، راجع أيضا: توماس، هنري: المصدر السابق ص321.

(3) نيتشة : هكذا تكلم زرادشت ص29.

(4) أيضا ص368.

العود الأبدي فهو إيمان يساعدنا في السيطرة على الزمن ويشعرنا بقدر من الحرية. إن الإيمان مقولة لا تتحقق في أخلاق نيتشة إلا بموت الإله، ليكون الإنسان السوبرمان هو البديل.

أما الشرف فكلمة يكتنفها الغموض في قاموس الأقوياء، وتدلل على المسكنة والقذارة والغرور. والذكاء قدر معقول يمتلكه الإنسان ليتكيف مع طموحاته. وليس هو كل شيء بل يساهم مع الجسم بنصيب متساو في استيعاب الظواهر الخارجية[1].

والعدل حجر يقدح شررا ولا يشتعل. والراحة مستنقع يشجع على الثرثرة- أما المرأة فمخلوق يوجب الحذر، لكنها جديرة بالاحترام لأنها ستساهم في ولادة السوبرمان. لا تحتاج إلى العفة لأنها في مفهوم نيتشة أمر قريب من الهذيان. والمواطنة عنده تتلاشي أمام عالمية السوبرمان، الذي سنحققه بالأنانية، كما تحققت الإنسانية من الحيوانية.

والتاريخية معناها أن يحيا الإنسان تاريخ الإنسانية بأسره من جديد وكأنه تاريخه، فيجد أمامه ومن ورائه أفقا واسعا مكونا من آلاف السنين.. يشعر أنه الوارث لكل ما تناثر فيها من نبل روحي يحمله مسؤولية كبرى[2] وهذا ما حاول نيتشة أن يفعله.

---

(1) أيضا ص28.

(2) أيضا ص199 راجع كذلك : الطويل ، توفيق: المصدر السابق ص315.

الخلاصة:

لقد سعى نيتشة، في فلسفته التاريخية والخلقية، إلى إيجاد الإنسان النموذج المتطور فيزيولوجيا، باعتباره المثال الرومانطيقي الفني (السوبرمان) المقابل للحالة التي كان عليها هذا الفيلسوف. مستخدما القوانين الطبيعية في تفسيره لحركة الإنسان، مما أوصله إلى جبرية حكمت على الكون وما فيه بالعشوائية [1] والعمى. والتقدم لديه لا يتم إلا باتجاه قوة أعظم، تعتبر جوهر الوجود أنها إرادة القوة، إرادة الحياة مستعيرا من الرواقيين نظريتهم في تحرك الحوادث من خلال الزمن كله في سلسلة الدوائر المكررة[2] والتي تذكرنا بوحدة الكون والدورات الفلكية التي وجدناها في الفكر الرافدي القديم.

إن نيتشة مدفوعا وراء نظرته الكونية المؤكدة على سمو الحياة كان ينتقد الفلسفة والدين والأخلاق لأنها لا تحقق فردية الإنسان تلك الفردية التي يحث عليها القانون الطبيعي[3] بعيدا عن قيود الأخلاق الاجتماعية التي اعتبرها هي والأهداف الاجتماعية حالة نكوص في حياة الإنسان[4]. لذلك هاجم الديمقراطية على الصعيد السياسي، لأنها تقف في طريق أطماع الوحوش الأرستقراطية الضارية[5].

إن الركون إلى السلام سيؤدي حتما إلى التراجع والانشغال بالملاهي[6]. لذلك فالحرب وحدها- وبكل أشكالها-هي التي تحفز الإنسان وتديم توتره من أجل التغيير والتفوق وليس التمسك بتعاليم المسيح[7].

---

(1) لافرين: نيتشة ص53-54 وص119.

(2) بن، أ، و: المصدر السابق ص194.

(3) اشفتيسر، ألبرت : المصدر السابق ص299-301.

(4) نيتشة : هكذا تكلم زرادشت ص363.

(5) توماس، هنري: المصدر السابق ص324.

(6) نيتشة: هكذا تكلم زرادشت ص303 -305.

(7) نيتشة؛ عدو المسيح .تر/جورج ميخائيل ديب-دار الحوار اللاذقية- 2004 ص21-191.

المبحث الثالث

المناقشة والمقارنة والاستنتاجات

بعد أن عرضنا- باختصار- لمواقف كل من هيجل ونيتشة في فلسفة التاريخ المحكومة بالجدلية المنطقية الهيجلية والأخلاقية التطورية لنيتشة ومن أجل أن تتكامل خطوط البحث نستخلص النتائج التالية:

أولا: ديالكتيك هيجل في نطاق الفكر مثله تاريخ الفلسفة وانعكس على فلسفة التاريخ، أما عند نيتشة، فعكس الصراع بين قيم السادة والعبيد. على الفلسفة أيضا، واعتبر سقراط ممثلا لقيم العبيد، على خلاف هيجل الذي فضله على السيد المسيح.

ثانيا: الوعي: عند هيجل هو مقياس التطور الذي يأخذ منحى صوفيا اتحاديا ووحدة وجود كونية، على خلاف مقياس القوة الذي يحكم الصراع والتطور عند نيتشة. فالتطور الواعي لا الأعمى هو الذي يحكم العالم.

لقد اعتبر هيجل أن وضوح الوعي، يفرضه إدراك المطلق في الجدل فيكون سببا للتطور المقترن بالحرية، أما نيتشة فاعتبر الأنانية، هي التي رفعت الإنسان من الحيوانية، وستوصله إلى الكمال الأعلى، مقترنة بإرادة القوة.

إن النزعة الصوفية واضحة المعالم لدى كلا الفيلسوفين، فعند هيجل تشخصت بوحدة الوجود الكونية وعند نيتشة في حديثه عن المعنى الإنساني الذي يشمل العالم أجمع، وذلك ما تلخص بدعوته إلى الإنسان السامي الذي تسود حياته "القوى التلقائية لا العقل المجرد" ولقد ظهر لنا تصوفه جليا في هكذا تكلم زرادشت لكنه تصوف معلق بالأرض ممجدا للحياة الحسية.

ثالثا : الحتمية: عند هيجل تمثلت في حكم الظروف للمرحلة التاريخية الواحدة التي تكون بالضرورة سببا في ظهور المرحلة التاريخية اللاحقة. أما عند نيتشة فتشمل كل المراحل التاريخية التي تحكمها قوانين متشابهة، تلك القوانين التي رفضها هيجل كما لم يقل بفكرة الدور والعود الأبدي التي وجدناها عند نيتشة.

رابعا: الغائية الهدفية سمة جلية في حركة المطلق عبر مسيرة التاريخ إلى أن يتحقق بالفعل: عند هيجل أما نيتشة، فمسيرة التاريخ تنتهي بانبثاق السوبرمان وانتهاء الصراع بين الطبقات. وكلا الفيلسوفين، واجها صعوبات في التوفيق بين حركة التاريخ وتوقفه. لقد واجه هيجل صعوبة التوفيق بين قوله بديناميكية التطور الجدلي، وجبرية المنهج المنطقي الذي يصل إلى نقطة النهاية في المطلق ومثل ذلك يقال عن قوانين الصراع الطبيعية التي تنتهي بالسوبرمان. عند نيتشة.

خامسا: التفاؤلية : يتجه التاريخ الهيجلي محكوما بمنطقه وجهة تفاؤلية تسمو دائما نحو المطلق، على خلاف نيتشة الذي يتشائم في تحريه لتاريخ الصراع. ولقيم عصره، مع أن فكرة السوبرمان تبقى ذلك العزاء الذي حاول به هذا الفيلسوف أن يحله بديلا عن الإله.

سادسا: المثالية الخالصة: نلحظ في فلسفة هيجل منطقا مثاليا خالصا حافظ عليه هذا الفيلسوف حتى في تفسيره للتاريخ على خلاف نيتشة الذي سحب القوانين الطبيعية البيولوجية التي تحكم عالم الأحياء، كقانون الانتخاب الطبيعي والبقاء للأقوى، والصراع من أجل البقاء، وغيرها من قوانين قالت بها المدرسة الداروينية التطورية، ليطبقها على المجتمع الإنساني دون حساب للعقلانية التي ميزت الإنسان عن غيره من الكائنات، بمعنى أن نيتشة لم يدرك مسألة الوعي التي اعتبر هيجل تطورها، علامة تقدم خلاق يتجه نحو آفاق رحبة، تنتهي إلى مثالية الاتحاد بالمطلق.

لقد أخلص هيجل إلى مثاليته حتى نهايتها، أما نيتشة فبقي متذبذبا بين حسية فجة ومثالية متطرفة، كما لم ينحدر هيجل إلى التطورية الميكانيكية التي سقط فيها نيتشة. بل ميز بين القوانين البيولوجية، وقوانين مجتمع الإنسان. لذلك تحدث عن الطبيعة العضوية باعتبارها تقع خارج التاريخ، لأنها مجرد تكرار وترتيب آلي. وهذا ما نظر إليه نيتشة معكوسا، حيث قال "بالعود الأبدي" وسحب المجتمع

الإنساني إلى حظيرة المجتمع "البيولوجي" ليتلاشى فيه، بمعنى أنه جعل الإنسان يحتمي بعالم الأحياء الدنيا، ثم يتكلم عن (السوبرمان).

سابعا: دور العقل: العقل في التطور التاريخي الإيجابي محور الجدل عند هيجل، أما عند نيتشة فالدافع إرادة القوة المقترنة بالحرية الفردية للسيد الأرستقراطي.

إن هيجل لم يسقط الحرية من حسابه في تطور وعي الإنسان كما لم يسقط الانفعالات الشخصية، لكنه اشترط تهذيبا على قاعدة التوفيق بين (الأنا والنحن) العقلانية.

ثامنا: نشأة الحضارات: عند هيجل خاضعة لمنطق جدلي علاماته انبثاق الوعي وتجليه في الطبيعة، على شكل نشاطات تنسجم والروح الكلية المطلقة متجسدة على شكل جزئيات لا تخرج عن حتمية المنطق، أما عند نيتشة، فتنشأ الحضارات بفضل جهود فردية قامت بها حيوانات شقراء مفترسة هي مجموعة الارستقراطيين السادة.

تاسعا: فكرة الصراع عند هيجل تحكم كل شيء، لكنها تنتهي إلى التوافق، في المركب والتي استعارها نيتشة حيث طبقها على التاريخ ووصل إلى ذوات الغايات النهائية في حركة التاريخ السوبرمان وانتهاء الصراع حيث كان المنطق الجبري وسيلة الأول والقوانين الطبيعية أداة الثاني.

عاشرا: فكرة الأدوار الزمنية خيط فكري يمتد من بلاد وادي الرافدين وقولهم في الشّر) وخصوصا عند هرمس البابلي ثم انتقلت إلى هيراقليطس في السنة الكبرى.

ثم هيجل في الأدوار اللانهائية وأخيرا نيتشة في العود الأبدي.

الحادي عشر: العالم والحياة: وجدنا هيجل لا يؤمن إلا بحياة واحدة، وعالم وحيد! أما نيتشة فقال بتكرار الحيواة بالعود الأبدي لكنه رفض وجود عالم آخر غير عالمنا.

الثاني عشر: مراحل التاريخ، التي لا تخلو من الصراع:

عند هيجل هي ثلاث، الفرد الحر الحاكم في الممالك الاسيوية. والقلة الحاكمة الحرة في الجمهوريات اليونانية والرومانية والأمة الجرمانية ذات الثقافة المنتقاة من المسيحية والفلسفة. أما جدلية الصراع بين السادة والعبيد عند تنتشة فتتضمن تفصيلا أكثر، في مراحل القوة والكثرة حيث بدأت بأولى لتنتهي في القرن التاسع عشر بالثانية مع أنه وعد بالسوبرمان الذي يكمن في رحم الأمة الجرمانية.

وفي تحرينا الدقيق لمسيرة ذلك التاريخ، نجد أن هيجل يعتبر أن تاريخ العالم ما هو إلا صراع وتناقضات واصطدامات، أما فترات السعادة والتناغم وغياب التناقضات فليست فترات تاريخية. على خلاف نيتشة الذي تشخصت تشاؤميته في القول بسيطرة العبيد على معظم التاريخ .

الثالث عشر: النشاط الإنساني: عند هيجل يتم داخل حركة التاريخ، وجدلية العقل والمادة، وفق قوانين لا يمكن الإفلات منها، والأهداف الخاصة للشخصيات التاريخية. تكمن في إدراكها لإرادة الروح، وانسجامها مع قوانين الدولة والمجتمع الكوني، أما عند نيتشة فتعتمد على أساس الأنانية والقوة والبطش، فالسوبرمان، فوق كل القيم والقوانين والناس والأخلاق والمؤسسات، إنه إنسان فوضوي، يجسد أخلاق الأرستقراطيين بكل مواصفاتها الاستعلائية. وهذا يناقض ما قاله نيتشة حول القوانين الطبيعية وضرورة الانقياد لها.

ويبدو لنا في نهاية المطاف، أتفاق في الموقف بين كلا الفيلسوفين، حينما أكد هيجل على توافق سلوك الإنسان مع قوانين العقل المطلق، ومع الطبيعة عند نيتشة وبذلك وقعا في فخ الجبرية، دون أن يجدي -اشتراط الحرية-نفعا، فالمطلوب طاعة الأخلاق الموضوعية في الدولة عند هيجل وتحقيق الفردية المتزمتة (الأنانية) عند نيتشة، مقترنة بـ خضوع الأكثرية.

الرابع عشر: إهمال تراث الشرق الحضاري: حيث وجدنا كلا من هيجل ونيتشة يبدأ في حديثه عن حضارة اليونان بما يوحى وكان الأمم السابقة عليهم

كانت متخلفة، وتاريخها عقيما وبذلك اسقطوا منجزات حضارية في منتهى الأهمية لو أحاطا بها لكان لهم في تاريخ البشرية رأي آخر ولكن الاختيار المتعسف للوقائع كانت تختفي وراء نظرة أوروبية متعصبة وعنصرية. وإن أعلن نيتشة تجاوز أوروبية هيجل إلى عالمية السوبرمان وزرادشت، لكن ذلك لن يغير من المحصلة النهائية لمجمل النظرتين شيء.

الخامس عشر: الموقف من المسيحية كفكر ومرحلة: المسيحية النقية عند هيجل المقترنة بالصواب مع ما جاء به الفلاسفة تمثل لنا "الثقافة الجرمانية" الحقيقية الصالحة لمجتمعه، المجلية لوعي أوسع والمجسدة للروح الكلية. كما تجسد في ثالوثها وطبيعة السيد المسيح- الجدل الهيجلي بصورة واضحة أما عند نيتشة فالمسيحية مرحلة سقوط لأنها تمثل أخلاق العبيد هاجمها، كما هاجم السيد المسيح.

إن النقطة المشتركة بين كلا الفيلسوفين هي في مهاجمة المسيحية كما عرضها الكهنوت، وما تركته من تطبيقات تحكمت فيها مشيئة الآباء من أجل كسب ود الحكام.

السادس عشر: الموقف من نابليون: مع أن الفيلسوفين يفيضان إخلاصا للامة الجرمانية، وجدناهما يشتركان في تبجيل نابليون، لكن هيجل نظر إليه كرجل تاريخ من الطراز الأول، واع لمرحلته، مدرك للمهمة التي فوضتها الفكرة المطلقة إليه، أما نيتشة فنظر إليه على أنه قوي لا يعرف الرحمة.

السابع عشر: المسألة القومية: حظيت هذه المسألة باهتمام متفاوت من كلا الفيلسوفين، وبين أيدينا ما يؤيد شعورهما بالانتماء الجرماني فقال هيجل "بالثقافة الجرمانية" علاج أمراض العصر الهيجلي، لكونها متفقة مع اختيارات الروح التي كانت ترفض بقاء النظام الإقطاعي في ألمانيا، ووجدت في نابليون، منفذا لهذه الرغبة. أما نيتشة فاعتبر الأمم الجرمانية واحدة من مراحل تطور التاريخ الإنساني وانتصار قيم السادة، التي كادت تنهض مجددا – بعد أن هددتها قيم العبيد في الثورة الفرنسية – على يد نابليون، الذي كان هو الآخر، علامة من علامات قيم السادة في

أوروبا، ولا نجد أي مبرر للملاحظة التي أوردها نيتشة في ملحق، "هكذا تكلم زرادشت" من أنه كان يتمنى لو كتب إرادة القوة بالفرنسية لا الألمانية لكي لا يؤدي إلى أي طموح دولي ألماني، خصوصا والأمة قد حققت وحدتها.

مع كل ذلك تبقى أطروحات هيجل حافزا لطموح دولي، ألماني حاول بسمارك ثم هتلر أن يكونا بعضا من علاماته.

الثامن عشر: فكرة الشعب المختار: عند هيجل عبارة عن عملية تزييف للوثائق التاريخية، أما عند نيتشة فهي معادلة تتحقق بموجبها الملائمة بين الرجال وزمانهم، ورفض من يفشل في تحقيق تلك الملائمة من الآخرين.

التاسع عشر: العمل وقيمته: اعتبره هيجل الوسيلة التي يحقق بواسطتها العبد انتصاره على السيد الذي ينغمس بملذاته وينسى واجبه الاجتماعي كأنه بالعمل يصنع ذاته: ويعمق وعيه ويحقق انتصاره.

أما عند نيتشة، فيتحقق الانتصار للعبيد بسبب كثرتهم، وحقدهم على قيم السادة، وسعيهم لإذلال الأقوياء .

العشرون: الدولة والأخلاق: كان اهتمام هيجل بالدولة أكثر من الأخلاق لأنه اعتبر الأخيرة مقترنة بنشاط الأولى وبرامجها. على خلاف نيتشة الذي اهتم بالأخلاق الفردية على حساب الدولة ومؤسساتها.

فالأخلاق عند هيجل يكتسبها الإنسان بالتربية من الأسرة والمجتمع المدني والدولة أما عند نيتشة فيكتسبها الفرد من التربية التي تنسجم وقوانين الطبيعة وبذلك يتضح أمامنا، أن هيجل كان مأخوذا بالجدل الذي يحكم مواصفات المؤسسات الجزئية في كل مرحلة من مراحل التاريخ. لذلك وجه عنايته إلى الدولة، التي تتكفل بتربية الأفراد وتوجيههم وفق مصلحة الجماعة بعد تحقيق التوافق بين المصلحتين، على خلاف نيتشة الذي وقع في متناقضة اخضاع تطور المجتمعات إلى قوانين الطبيعة البيولوجية وكذلك الأخلاق التي تمثلها قيم الارستقراطية. التي هي القيم الوحيدة الموافقة للقانون الطبيعي، حتى كاد دور الدولة يتلاشى في مجتمعه.

وبذلك يكون موقف هيجل أكثر واقعية حينما جعل القوانين الأخلاقية والمؤسسات المختلفة للدولة، تجليات الفكرة المطلقة على مراحل جزئية، يتكفل بها رجال التاريخ البارزون وتتعاون عليها كل من الطبيعة والعقل إذ لا تناقض بين حتمية التطور في الوعي، وبين عمل الطبيعة والعقل في جدلية موحدة مركبة. توافقية، وهذا ما يسمى بالنظام الأخلاقي لمرحلة ما والذي اعتبره نيتشة استبدادا ضد الطبيعة والعقل. وصورة لأخلاق العبيد المعارضة لقوانين الطبيعة الحقيقية.

وبذلك وقف الفيلسوفان على طرفي نقيض في المسألة الأخلاقية، حيث استهجن هيجل الأخلاق القائمة على العنف والفوضى لأنها خروج على مسيرة (المطلق) التاريخ أما نيتشة، فيفخر بالسادة الأوائل الذين بنوا الحضارة بالقوة والغزو والبطش، فالخير الأعظم يكمن في الشر الأعظم.

خاتمة الفصل الرابع

لم تكن مهمة الباحث في المسائل المنطقية والأخلاقية التي تحكم فلسفة التاريخ عند عملاقين من عمالقة الفكر الحديث، ونعني بهما هيجل ونيتشة، بالمهمة الهينة. لتعقد وتشابك أفكارهما، وتفاوت الاجتهادات حولها بين الناطقين بالألمانية، فكيف سيكون الحال بأبناء الأمم الأخرى، الذين وردوا الفكر من غير منبعه وأن بدا لنا صافيا رقراقا: لكنه يدعو إلى التوجس والتردد في إطلاق الأحكام، وسيبقى كل عمل من هذا النوع محكوما بظروفه الموضوعية التي قد تسحبه سحبا إلى هوة التسرع في التحليل والتطرف في الاستنتاج.

وهكذا الأمر بالنسبة لنا نحن أبناء العربية، الذين وقفنا وقفة عجالة على أعمال هذين الفيلسوفين، نستخلص موقفهما يحدونا ثمة أمل بالموضوعية التي نقلت فيها نظرياتهم عبر تلامذة مخلصين لم تتمكن من نفوسهم عقدة المنافسة ومناطق النفوذ الفكرية: فجاءت دراساتهم أكثر حيادية من غيرهم، فكان ذلك عزاء لنا في الركون إلى ما بين أيدينا من كتابات عن هيجل ونيتشة! وإن كان نصيب الأول فيها أكثر من الثاني لأكثر من سبب!.

مرة أخرى، نعتذر إذا ما شططنا في رأي أو تعسفنا في حكم، فعذرنا، قلة الخبرة، وشحة الذخيرة، لكنها على أية حال، واحدة من التجارب التي تعلم المرء الكثير.

الفصل الخامس

الإنسان المعاصر ... وسعادته..

بين جدل السلب وسلب الجدل

(محاولة عقلانية نقدية لاستدعاء ديالكتيك هيجل

عبر مدرسة فرانكفورت)

المقدمة

لا توجد مشكلة في حياة الإنسان المعاصر، أعقد من مشكلة (الحرية، والعدالة) وصولا إلى تحقيق الكرامة الإنسانية، أو ما سميت بنيل التقدير. ولا غرو إذا ما وجدنا الأقلام الفلسفية تجتمع على هذه التعقيدات -بهدف حلها- بعد إن قسمت المجتمع الإنساني- افرادا وشعوبا وحكومات ودول -إلى سادة وعبيد أي مرفهين سعداء، ومقهورين تعساء.

إن كرامة الإنسان لا تتحقق إلا إذا تحرر من (التشيء) وامتلك حريته وإرادته، مثل جميع المخلوقات العاقلة الفاعلية، أما المغالاة في قمعه، وتسخيره تحت شتى الذرائع، كما يسخر العبيد في العصور السحيقة، فهو أمر لا يستقيم ومنطق العصر.

واللافت للنظر؛ أن هذا الإنسان الذي تفاوتت حوله الأجوبة، واختلفت الحلول بين الدين الفلسفة والعلم، ظل يعاني من مشكلات متنوعة، خارج منطق الاقتصاد في الثراء والفقر أو التقدم والتخلف – كما يحلو للسياسيين تبريره- هو في جوهره، مشكلا فلسفيا مهما، لا يجوز للفلسفة المعاصرة أن تتغافل عنه، تحت ذريعة. إحالة حلول هذه المشكلات إلى الدين أو العلم أو السياسة، ما دامت الأزمة المعاصرة قد انتقلت من الفكر إلى واقع الحياة، ثم ها هي تعود إلى الفلسفة من جديد، بعد خيبة الأمل التي نشأت من إخفاق العلم في تقديم العون المرجو منه لأسعاد البشرية، وبعد أن أرجعت جميع الاخفاقات إلى الدين والميتافيزيقيا والفلسفة. والعلم نفسه لم يتخاذل في نصرة الإنسان، لو سخر من أجله، لكنه عمل خارج مناطق اختصاص الإنسان فتحول بسبب ذلك، الإنسان إلى مستعبد وتابع وشيء تحركه التكنولوجيا وتتلاعب بمشيئته، كيفما تشاء لا كيفما يريد ويرغب، بل سخر العلم للتلاعب لا في الجينات الوراثية، بل وفي الظروف المحيطة به على وفق المنطق السلوكي ليكون الناس طوع بنان الماسكين بمفاتيح الظروف -مثل فئران التجارب- فالتلاعب في ظروف الإنسان سيؤدي إلى التمكن منه وتغيير قناعاته

وقيمه، تلك مسألة تفسر لنا الكثير مما يجري في عالم اليوم وأخطره الفقر المصنع خارج الجدل الهيجلي وتناقضاته لهذا سيقف الباحث عند ثلاثة قضايا:

الأولى: نظرة تاريخية مكثفة على المحاولات الفلسفية في الفكر الإنساني لتحقيق السعادة وصولا إلى المجتمع الكامل، الفاضل.

الثانية: حلول فلسفية معاصرة أخفقت في حل مشكلات الإنسان.

الثالثة: رؤية نقدية فلسفية عقلانية لقضايا اجتماعية؛ للخروج بنتائج تؤشر فيها الفلسفة؛ صلب الإشكالية على أساس عقلاني نقدي معاصر وهو ما تمثله الوقفة الرابعة.

فعسانا نوفق في مسعانا هذا.

أولا: فكرة السعادة الإنسانية، وأثرها الاجتماعي الفلسفي عبر العصور (نظرة تاريخية):

السعادة هنا فكرة عمرانية اجتماعية/حضارية يحكمها جدل الذات والموضوع، والآخر رافقت الفكر الإنساني منذ القديم، بأشكال مختلفة، وأجوبة متنوعة، أفصحت عنها التجارب الحضارية للبشرية طوال خمسة آلاف سنة. لخصها لنا فيلسوف العمران (ابن خلدون) في قوله منذ ستة قرون خلت[توفي ابن خلدون سنة 1406م وأكمل مع إطلالة عام 2006 ستمائة سنة جديرة بالاحتفاء]: إن (عوامل الصعود الحضاري حين تسلب، تكون ذاتها عوامل الانحطاط الحضاري)[1].

وما زال التفسير الحيوي/ الاجتماعي يفرض نفسه على المفكرين ولا سيما ما يتعلق منه بمصير الإنسان، وآماله وأحلامه، وكرامته، وعيشه الرغيد وحياته الآمنة وسعادته وهو الذي في سلبها يعيش حياة الفلاكة[2] والغربة، كما رآها الدلجي (شهاب الدين أحمد ت835هـ/1432م) على وفق منظوره العمراني (الاجتماعي/ الحضاري) الذي تميز بنظرة علمية واقعية، عجزت عن بلوغها الفلسفات كافة وهي تنظر للسعادة الإنسانية وأحلام الفلاسفة واليوتوبيات والمدن الفاضلة والجزر

---

(1) ابن خلدون ، عبد الرحمن؛

المقدمة: طبعة دار القلم ط1 بيروت 1978 ص 4-5 وص156 وص176.

وتفصيلا في :الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ في الفكر العربي(ق/1) دار آفاق عربية بغداد 1993 ص198-202.

(2) الدلجي: شهاب الدين أحمد؛

الفلاكة والمفلوكون: (مكتبة الاندلس) ومطبعة الآداب (النجف الأشرف) 1385هـ ص29-178 وكتابنا فلسفة التاريخ (مصدر سابق) ص204-208 بعده أحد رجال المدرسة الخلدونية.

السعيدة؛ السابقين له واللاحقين، وصولا إلى الفلسفات الاجتماعية-موضوع المبحث الثاني من هذه الدراسة، على أنها مشاريع لأسعاد الإنسان وإكرامه.

ليست بالباحث حاجة للحديث عن هذه الأحلام، في حياة سعيدة للإنسان، كما رآها صاحب قصيدة (دلمون)[1] في الفكر العراقي القديم الكاشفة عن العصر الذهبي حيث السلام والوئام يسودان العالم وأن الخير يعم الكون[2]، بخلاف خيبة الأمل التي انتهى إليها الإنسان بعد حين بسبب سلب عوامل الازدهار الحضاري فكان القنوط وكان التحلل كما تورده لنا حوارية السيد والعبد[3] [ألف الأول قبل الميلاد].

وعلى صعيد الفلسفة، جاءت الحلول على لسان أفلاطون[4] في الجمهورية (427-347ق.م) والقديس أوغسطين (354-430م) في مدينة الله[5] والفارابي (ت339هـ/950م) في المدينة الفاضلة[6] والشيخ الطيبي (الفضل بن يحيى بن علي الكوفي في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي) في الجزيرة الخضراء[7]

---

(1) عرضنا لمصادره الأصلية من الوثائق الأثرية في كتابنا:

الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان (دار آفاق عربية) بغداد 1985 ص28-30.

(2) أيضا ص30 وهامش 61و 62 ص95.

(3) أيضا ص 68، وطه باقر: حوار: آفاق عربية ع 4 لسنة 1975 بغداد ص 116.

(4) أفلاطون: الجمهورية دراسة وترجمة فؤاد زكريا- الهيئة المصرية للكتاب القاهرة 1974 ص 31 وما تلاها و376و 392و 411و 457.

(5) عرضنا لذلك بمصادره في كتابنا: الإنسان والواجب إشكالية فلسفية (الموسوعة الصغيرة عدد 411) دار الشؤون الثقافية بغداد 1998 ص129 وص142 وكتابنا : فلسفة التاريخ ق/1 ص 36-67.

(6) الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة نشر إبراهيم الجزيني، بيروت ب ت ص 39 وما تلاها.

(7) الشيخ الطيبي، الكوفي: الفضل بن يحيى بن علي، الجزيرة الخضراء، النص مستل من موسوعة الأحاديث لمحمد باقر المجلسي (بحار الأنوار) ج 13ص143و 148

وهي تحكي عصرا ذهبيا بانتظار الإنسان يقول فيه المنقذ: "أنا القائم.. أنا من سيعود في نهاية الزمان، ... ليملأ الأرض سلاما وعدلا بعد زمان العنف والاستبداد"[1] وبعد أن ملئت ظلما وجورا.

وإذا كان من وقفة عند المفهوم الفلسفي الإسلامي لمسألة السعادة فليس هناك من دراسة تحقق هذه الغاية مثل المحاولة التي قدمها محمد محجوب عن المدن والسعادة[2] بين أفلاطون والفارابي وابن رشد، فينقل على لسان الفارابي تحذيره من الافتراق عن خطاب فلسفي صالح لتحقيق سعادة الإنسان[3] قد يتقاطع مع ما عليه أهل الملة من قناعات شرعية، مما يوقع الخلاف والشقاق والفتنة، لذلك طرح سؤاله المهم: من هو السعيد؟ هل هو المسلم، الظافر بالسلامة، أم الذي سلم من الأذى؟ وهل السلامة هي السعادة؟ لأنها تعني الأمن من الخوف والمخاطر؟ أم القناعة أم الثراء.

هذا هو جوهر خطاب الشرع- واقعيا- أما الفلسفة، فتقول: إن لب السعادة يكمن في الاستقامة الفلسفية للمدن الفاضلة، إذا ما توفر لها حاكم حكيم فاضل، وشعب واع مطيع وأجهزة تستجيب لدواعي الحاكم وارادة السلطان[4] عندئذ تكتمل دائرة الحياة الكريمة للإنسان.

منشورات الحوزة العلمية في قم ب ت، ومنشور في مجلة أصول العدد الرابع باريس 1999 ص100-113.

(1) أيضا ص 114.

(2) محمد محجوب: المدن والسعادة، مجلة (فلسفة) تصدر عن جمعية اللقاء الفلسفي البيروتية، العدد الأول بيروت 2003 ص 128-136.

(3) للفارابي، كتاب تحصيل السعادة، حققه وقدم له جعفر آل ياسين، صدر عن دار الأندلس ط1، بيروت 1981 ص49-98.

(4) محمد محجوب : المدن والسعادة ص 134-136.

بخلاف ما وجده ابن رشد في جمهورية أفلاطون، وهو يؤول نصه في السعادة المرجوة [على أساس فكرتي الشرع (القانون والفلسفة)] على سبيل (مخادنة السعادة في مدينة الشرع) وهو غير ما ترومه الفلسفة، أي من أجل تشريع الفلسفة العقلانية النقدية التي تمتلك مفهومها الشرعي الإنساني/ الاجتماعي لا تسلب هذا المفهوم، الذي به تكون الطمأنينة والسعادة.

ويحذر ابن رشد من معاناة النفس الإنسانية من العقيدة الفاسدة والاعتقادات المنحرفة فهي غاية الحزن والتألم. وأخطر ما يقع بسبب ذلك بين الحكمة والشريعة من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان والمتحابتان بالجوهر والغريزة[1].

وحين انتقل البحث الفلسفي الى اوربا مع ما انتقل من علوم وفنون وآداب مشرقية عربية إسلامية، بلغتها أو عن طريق الترجمات العبرية واللاتينية[2] وما تبعه من منجزات معرفية على صعيد الحلم الفلسفي في عالم سعيد للإنسان يسوده السلام والوئام؛ كتب لنا توماس مور (1478-1545) عن اليوتوبيا[3] وتبعه فرنسيس بيكون (1561-1626) في أطلانطس الجديدة، حيث يستلم العلماء السلطة ويطوروا الصناعة الإنسانية في سبيل خير البشرية قائلا سوف نقلد طيران

(1) أيضا ص 132-134.

(2) تحدثت عنه مجموعة من الأبحاث المنشورة ضمن أعمال (ندوة ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب- بإشراف مقداد عرفة منسية) تونس 1999 ج/2 منها على سبيل المثال لا الحصر:

أ. عبد القادر بن شهيدة: سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد 247/12-266.

ب.أحمد شحلان، هل فهم التراجمة اليهود الوسطويون ابن رشد ولغته ص267-298 المصدر نفسه؛ وكذلك عند:

ج. علي الشنوفي: صدى نظريات ابن رشد في أوروبا الغربية القروسطية 299-332.

(3) فرانسو أوبرال: معجم الفلاسفة الميسرتر/ جورج سعد دار الحداثة بيروت 1993 ص108.

العصافير ويكون في حوزتنا مراكب للذهاب تحت الماء[1]، وهي أحلام تحققت فيما بعد، لأنها أحلام علماء لا فلاسفة كتلك التي تحدث عنها كامبانيلا (توماس، 1568-1639) في إيطاليا، وهو يتحدث في مدينة الشمس عن مجتمع سعيد يتصالح فيه الدين مع العلم، في معرض دفاعه عن غاليلو، ومثلما انتقد أرسطو، انتقد أفلاطون في جمهوريته، وتخطاه كما تخطى مورفي اليوتوبيا. حتى عده البعض المنطقة الوسط بين يوتوبيا أفلاطون في جمهوريته ومادية ماركس حين أظهر رغبة في السيطرة على النسل لخدمة مصالح الدولة بشكل متطور، وحياة جماعية، كما له رأي في تنظيم المدن والعمل والتقنية[2].

لكن مثل هذه الأحلام – الواقعية -المشروعة وجدت في فيكو- (جيامباتستا 1668-1744)، من يؤطرها- عمرانيا وحضاريا/اجتماعيا، على وفق المنهج الخلدوني الذي سبق فيكو بثلاثة قرون ونصف؛ الذي وصلت نصوصه بطرق شتى إلى القارئ الأوروبي؛ لذلك راح فيكو يتحدث خارج لغة ديكارت في الوضوح والتمييز الرياضي عن قصورهما في إدراك الغاية من حكمة التاريخ ولا سيما في ضبط مسألة العظمة اللامتناهية للطبيعة الإنسانية[3].

وبعد أن رفض تسخير المسيحية وأدواتها -المنظور الكنسي في تفسير النشاط الإنساني العمراني- أعلن عن غايته في [البحث عن التاريخ المثالي العقلاني للقوانين الأبدية التي تتعلق بمصائر جميع الأمم]، ولادتها (نشأتها) وتقدمها (ازدهارها) وانحلالها (سقوطها) ونهايتها..

---

(1) النص أورده أوبرال في معجم الفلاسفة (مصدر سابق) ص 87.

(2) عرض له أوبرال في معجم الفلاسفة (مصدر سابق) ص 87.

من مؤلفاته: الالحاد المهزوم وميتافزيقا والدفاع عن غاليلي ومدينة الشمس والمنبه (أنا الجرس الصغير الذي يعلن بزوغ الفجر).

(3) اعتمادا على كتابة (مبادئ العلم الجديد) عرض لنا أوبرال في معجم الفلاسفة خلاصة آرائه العمرانية (مصدر سابق) ص85-86.

ومنظوره في ذلك (دوريا =حلزونيا) في تعامله مع الـزمن التـاريخي وامتـاز بخصوصـية المـنهج المقـارن، في بحثه عن القواسم المشتركة بين الحضارات، وحين يتفحص وثائق الماضي لا ينتظر مـن العقـل رؤيـة شـاملة؛ لهذا كان فيكو يلجأ إلى الحدس لالتقاط الحس المشترك الذي قد يشعر به، فرد، أو طبقة، أو شعب أو أمـة أو الإنسانية، كما ميز في نظرته للتاريخ الماضي بين ثلاثة عصور: الآلهة، والأبطال، والبشر، مثل للأولى بالنظم الثيوقراطية، والثانية بالأرستقراطية والثالثة بالحكم الإنساني، على اختلاف أشكاله، الذي هو موضع اهـتمام فيكو وغيره من فلاسفة التاريخ في بحثهم[1] عن الحياة السعيدة للإنسان والكرامة الإنسانية المنشودة.

وإذا تجاوزنا السعي التقدمي للتاريخ، عند كل من هيجل ودارون وماركس ونيتشه، في الوصـول إلى المجتمع الحر عند الأول والإنسان المتفوق عند الثاني الذي أصبح سوبرمانا عند نيتشه، وسـايبورغا عنـد بوبر.... وبخلافهم نجد الحلقة الأخيرة من مسيرة التاريخ التقدمي، ومراحله، حسب الجدل المادي هو غاية المرام في تحقيق الجنة الأرضية للإنسان في المرحلة الاشتراكية- الشيوعية التي سيكون فيها النـاس "مـن كـل حسب طاقته وإلى كل حسب حاجته" سنقف عندها في المبحث الثاني لتضع بـذلك حـدا للقهـر والاسـتلاب والاستغلال والظلم في تاريخ الإنسانية[2] الباحثة عن كرامتها وسعادتها، في زمن بلغـت فيـه مرامـي القـوى الكبرى إلى الكيوسية.

---

(1) أيضا 86 للمزيد مراجعة كتابنا: فلسفة التاريخ ق/1 ص237-238 يصوب تاريخ وفاته من 1724 إلى 1744. وكذلك: جماعة بإشراف روزنتال ويودين: الموسوعة الفلسفية (السوفيتية) تر/سمير كرم دار الطليعة ط6 بيروت 1987 ص363.

(2) ماركس ، كارل : بؤس الفلسفة- ضد برودن- تقديم فرديك انجلز تر / اندريه يازجي دار اليقظة العربية، دمشـق-بـيروت 1967 ص 18-197.

أما عندنا فسنبقى، ومع دخولنا القرن الحادي والعشرين، نفتش عن الجمهورية المثلى- في أم القـرى- عنـد لكواكبي[1] وعند جميل[2] صدقي الزهاوي والارسوزي[3] وما زلنا نشكو غياب سعادة الإنسان وأمنه وأمانـة، أنه (سلب الجدل) لجدل السلب الحديث.

والسؤال الذي يتردد بعد جميع ذلك، ماذا حصـد الإنسـان مـن ثمـار مسـيرته الحيويـة الصـاخبة طوال هذه القرون من سعيه الحثيث عبر الفلسفة والفلاسفة نحو السعادة الإنسانية؟ سـؤال يتواجـه فيـه الفكر مع الحياة، والحكومات مع شعوبها، والحكام مع المفكرين ما دامت طريقة عيش الجماعة بلغة ابن خلدون تعني الحضارة؛ والحياة العملية هي المسرح الأكـثر صـدقا في التعبـير عـن حيويـة الفكـر وصـدقية المفكرين، أما وأن مشروعاتهم في إسعاده باءت بالفشل بسبب تعثر الوصول بالعقلنـة، والعلمنـة، والانمنـة إلى مدياتها الإنسانية-النقدية المسلوبة؟ فهي قضية سنقف عندها في المبحث اللاحق إن شاء اللـه تعالى.

---

(1) طرح الكواكبي مشروعه (الإصلاحي) في كتابـه (أم القـرى) راجعـه في الأعـمال الكاملـة دراسـة وتحقيـق محمـد عـماره (المؤسسة العربية للدارسات والنشر) بيروت 1975 ص12 وما تلاها، كذلك: عن مشروعه التنويري في أم القرى يراجع:

- ماجدة حمود: فارس النهضة والأدب عبد الرحمن الكواكبي نشر اتحـاد الكتـاب العـرب. دمشـق 2001 ص16- 50 وكذلك:

جان دايه: الإمام الكواكبي فصل الدين عن الدولة دار سراقيـا للنشرـ ط لنـدن 1988 ص80-90 (أم القـرى وفصـل الدين عن الدولة)، كذلك محمد جمال الطحـان: الاسـتبداد وبدائلـه في فكـر الكـواكبي، منشـورات اتحـاد الكتـاب العربي ط1 دمشق 1992 ص 340-361 و386-385 (الحكومة المثلى).

(2) الزهاوي، جميل صدقي:

المجمل مما أرى (المطبعة العربية بمصر)، القاهرة ، 1924، ص3-63 و66-68.

(3) الأرسوزي ، محمد زكي:

الجمهورية المثلى (دار اليقظة العربية)، دمشق 1965، ص18 وما تلاها.

ثانيا: الفلسفات الاجتماعية المعاصرة والسعادة المسلوبة- تقييم موجز:

1- الفلسفات العلمية/ التحليلية- التجريبية.

توافقت الفلسفات الاجتماعية الكبرى في القرن العشرين وتمهيداته على القول: إن سعادة الإنسان الحقة، لا تتحقق إلا بالعلم والعلمية بعد أن أخفقت العقائد الدينية والأجوبة الفلسفية العقلية لمثاليتها، في حل معضلات الحياة الإنسانية، على الصعد كافة، وبهذه الكيفية أخرج كل من الدين ومؤسساته الإنسانية والفلسفة وحلولها المختلفة من دائرة الحل، ما دامت، أسيرة تصورات (ميتافيزيقية)- فارغة:

أ. فالحل سيأتي عن طريق التجربة والمختبر، ولا سبيل إلى هذه الحقيقة وغيرها، وصولا إلى الإنسان، وسعادته، إلا الطريق العلمي؛ من هنا جاءت الحلول الموعودة مادية وعملية وعلمية، إن كانت على هيئة أجوبة ماركسية أم برغماتية أم وجودية ناهيك عن أجوبة الوضعية المنطقية والقراءة البوبرية للحقيقة التاريخية، في تعاملها مع إشكاليات الحياة، وموقفها من الحلول الأخرى ولا سيما بعد أن اكتسبت الفلسفات -اللاميتافيزيقية مشروعيتها العلمية، من الحياة العملية، وأن لبست رداء" أيديولوجيا.

ب. إنها البشارة إذا، أن يأتي حل معضلات الحياة عن طريق العلم، فإلى أين انتهى هذا الحلم العلمي بعد قرن من الزمان؟ سبقه (قرن التاسع عشر) الذي شكل فيه الجواب الهيجلي وجدله حدا فاصلا بين المثالية خاصته؛ والمادية العلمية، وهكذا بدا الحال، وكأنه صراع بين المثالية والمادية في تحقيق سعادة الإنسان، الأولى تعتمد جدل السلب والثانية تقوم على سلب الجدل فإلى اين انتهت هذه المحاولات؟

ج. تلك خلاصة الظروف التي قادت إلى قيام فلسفة العلوم بعدها الإطار الذي يضم الأجوبة اللاميتافيزيقية[1] على مشكلات الإنسان الحيوية، مثل الاتجاه التحليلي جميعه، وجماعة فينا، والوضعية الاجتماعية لأوغست كومت، والوضعية النسبية التي عرف بها البرت انشتاين في نظريات الضوء والفيزياء الكمية والنسبية، الخاصة والعامة (التي عد عام 2005)[2] مناسبة إنسانية -من الهيئة العامة للأمم المتحدة- للاحتفاء بها، اعترافا بفضل العلماء الكبار، وتذكيرا بأهمية الكشوف العلمية لصالح المسيرة الحضارية[3]، للأغراض السلمية، وإسعاد الإنسان، لا تهديده بالدمار الشامل، حتى تناغمت الأجوبة الوضعية المنطقية، والبوبرية ومدرسة كوبنهاجن.

ونتاجات هذه الاتجاهات، مبثوثة في مصادرها الأصلية، بعد أن اتجهت إلى المختبر، اتجاهها إلى المعادلات الرياضية، ذات البناء المنطقي، الذي راح يكشف إسرار الطبيعة شيئا فشيئا حتى استقام للعلماء نسقا معرفيا مأمونا، يضمن للمراقب، قدرا من التوافقية بين التجارب، والوقائع والأفكار على أساس تجريبي -رياضي- منطقي وزعه لاحقا كارل بوبر على عوالم ثلاثة العالم الخارجي، والذات المدركة، وفكرتنا عن ذلك العالم... وإن اختلفت في ذلك وجهات النظر، ولا سيما ملاحظات

---

(1) لمن طمع بالمزيد عن الاستعمال المعاصر لهذا المصطلح قراءة، دراستنا الموسومة: ما وراء الميتافيزيقيا أم بجانبها، قراءة (جديدة) للمستقبل الإنساني (بحث قدم لندوة مركز البحوث النفسية يوم 2004/10/5 في بغداد ص1-46).

(2) لانداو ورومر: ما هي نظرية النسبية (دار مير للطباعة والنشر) بالعربية، موسكو ، ب. ت، ص35، 40 و 46 و56، وللمزيد يمكن الاطلاع على: هشام غصيب، الطريق إلى النسبية من كوبر نيكوس إلى انشتاين (الجمعية العلمية الملكية)، ط1، عمان، 1988، ص219-228.

(3) عبد المحسن صالح: التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان-عالم المعرفة -ع48، الكويت ، 1981، ص14-22. وكذلك: برونوفسكي، ج: ارتقاء الانسان، تر: موفق شخاشيرو، سلسلة عالم المعرفة، ع39، الكويت، 1981، ص13-329.

فلاسفة التحليل على بعضهم البعض أو على الوضعية المنطقية[1] مع ذلك ما زلنا ننتظر الحل العادل لمشكلات الإنسان المعاصر على يد العلم.

2- الفلسفة الوجودية[2]:

التي أقامت مرتكزاتها النفسية على الأسس المعرفية لكل من سورين كيركيجارد-الإيماني، ومارتن هايدجر- الألحادي، مع امتداداتها إلى كل من نيتشه وماركس وهيجل؛ ثم جاءت إضافات سارتر وكامو وديبوفوار... وغيرهم، عاكسة الآثار الاجتماعية والنفسية التي تركتها الحروب المجنونة والصدامات الدموية على المجتمع الغربي، حين تغير السؤال الفلسفي الغربي، من مصداقية المعرفة ونوع اليقين، إلى السؤال عن محنة الإنسان وأزمته وماهيته مقابل وجوده المحاصر بجميع أسباب القهر، بعد أن تبين إن الإنسان الغربي يعيش داخل كهف أفلاطوني ما أن يغادره حتى يصاب بالغثيان. وهكذا اكتشف الوجودي خيبة أمله بجميع الحلول، مثلما خاب أمله في العلم والحركات السياسية والاجتماعية، والأجوبة التقليدية المطروحة على الساحة الغربية.

ولكن الحل السلبي الذي اقترحته الفلسفة الوجودية لمشكلات الإنسان (الانتحار)، لم يحل دون إيقاف التداعي، بعد أن ظهر أن آثار العلم راحت تهدده في اكثر من حلقة، أخطرها، ما لحق البيئة من إضرار، وفتق طبقة الأوزون، واستغلال الطبيعة، والإنسان استغلالا بشعا، رافق ذلك نمو سرطاني للرأسمالية، من شكلها (الكولونيالي) فـ (الامبريالي) وصولا إلى صورتها (السوبر أمبريالية)، بعد قيام مؤسسات عملاقة تشتغل بمر واحد على قاعدة (القطب الأوحد)، ولم يقتصر الاستغلال على طبقة العمال (سلب الجدل) أو فئة اجتماعية دون أخرى، في

---

(1) الخولي، يمنى طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين عالم المعرفة، ع264، الكويت 2000، ص11-477، ولاسيما ص261-270 وعن الوضعية المنطقية ص 291-306.

(2) جون ماكوري، الوجودية: تر: أمام عبد الفتاح أمام، عالم المعرفة، ع58، الكويت، 1982، ص274 و318 وماتلاها.

قارات الأرض السبع، بعد أن طال، شعوبا ودولا وأمما مختلفة الأديان والعقائد والحضارات والثقافات، لم تسلم منه القارة القطبية الجنوبية.

هكذا كشفت الوجودية عن خيبة أمل الإنسان من جراء اتساع الهوة بين وجوده المادي، وماهيته الإنسانية وجوهره العقلاني، في قيام عالم يسوده الأمن والحرية والعدالة والسلام والرفاهية.

3- <u>الفلسفة الماركسية:</u>

التي ورثها الفكر المعاصر في القرن العشرين من نتاجات القرن التاسع عشر ومشكلاته، وآثاره الفكرية والاجتماعية المفجعة بخلاف (العلمية) المنتشية بكشوف العلم والتطورية والدراسات الاجتماعية، والاقتصادية، فوجد فرصته التطبيقية، في المعسكر الشرقي، بعده ممثلا للفلسفة العلمية[1] في تلك الحقبة.

لكن (منطق الصراع) بين الشرق والغرب وما أفرزه السياق التطبيقي/ التاريخي للأفكار والنظريات (اجتماعية أم فردية)، ماركسيا وبراغماتيا من حلول لم تحقق الغاية الإنسانيه التي تنتظرها الشعوب، وأعني بها السعادة في الجنة الأرضية ممثلة بالشيوعية التي حدد لها في الاتحاد السوفيتي عام 1980 والثورة البروليتارية ضد الرأسمالية في قلب المجتمع الأمريكي، حيث ستختفي مظاهر الصراع والتمييز الطبقي والاجتماعي، وأسباب القهر والاستغلال، والاستلاب، كما تذوب هنا الدولة والأمة والدين... والنقود...الخ.

ولما كان (منطق السلب السلبي) هو السائد، تكشفت عيوب النظرية على صعيد التطبيق، وتأكد عمليا إن الإنسان الذي أريد له أن يكون من إنتاجه (طاقته) إلى (حاجته) لم يكن هو حاجة فقط، بل دهشة تفتش لها عن عقل نقدي ورهبة بها

(1) جورج بليخانوف: المادية والمثالية في الفلسفة ، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1982، ص5-186.

حاجة إلى قلب مطمئن. لقد تفكك ذلك البناء في سياق (البيريسترويكا)[1] وها هم منظرو الماركسية، يؤولون النص الماركسي ليخرجوا من أزمة التطبيق التي حاول رجال مدرسة فرانكفورت التنبيه عليها بإخلاص، مثلما هي قراءة الوجودية والبنيوية لماركس الشاب، الذي كان يتحدث عن القومية والدين والاقتصاد والدولة حسب القراءة اليسارية الجديدة لمرحلة ما بعد الماركسية التي اختفت عن منطق الصراع الذي دعا له ماركس على أساس جدل السلب وظن أنه سيقود إلى قيام ثورة للعمال أولا في المملكة المتحدة، قد انعكس على أوروبا وأفريقيا وآسيا، لتتسلل الشيوعية من خلال الفكرة إلى المجتمعات الإقطاعية والزراعية الريفية المختلفة في سياق نمط الإنتاج الآسيوي وسواه ثم نقول بسلب الجدل الذي انتهى بالقوانين الثلاثة المعروفة، إلى التوقف عن العمل في الديالكتيك الماركسي-(نفي النفي ووحدة المتناقضات، والتراكم الكمي يقود إلى تغير نوعي) فلم تفلح في تيسير الأجوبة الجدلية لمنطق التاريخ الذي حاول بليخانوف عرضه في كتاباته المختلفة، لحل مشكلات الإنسان، كإنسان وليس كجسد وحسب، والذي استقام على صراع الطبقات والانتقال عبر المراحل الخمس، المشاعية والعبودية والإقطاعية والرأسمالية، وصولا إلى الاشتراكية فالشيوعية الجنة الأرضية للإنسان الكادح.

ثم ماذا يسمي الدين المتداول عبر الكنيسة غير (أفيون مخدر للشعوب)، وأن الجدل كان مقلوبا مسلوبا والرؤية التطورية للتاريخ والطبيعة والبيولوجيا، متداخلة بطريقة كشفت عن عجز في تقرير حقيقة الإنسان، وحاجاته الإنسانية، لابعدّه جسدا وحسب يتطلب التطمين المادي، بل وكذلك عقلا تحركه الدهشة، وقلبا تثيره الرهبة؟ أننا نتكلم عن حقبة ما بعد 1985 التي انتهت إلى الزلزال السوفيتي

---

(1) غورباتشوف: البيريسترويكا: تر: حمدي عبد الجواد(منشورات دار - الشرق-بيروت، 1986) وراجع القراءة العربية لمسعود محمد في:

بيريسترويكا غورباتشوف، ج/1، مطبعة الحوادث، بغداد، 1989، ص11-158، وج2، مطبعة الحوادث، بغداد، 1990، ص5-154.

الهائل، بجميع ما يعنيه ذلك من إخفاق تجربة سعادة الإنسان التي حاولت الماركسية تحريك العالم بها طوال عقود القرن العشرين، تحت شعار (يا عمال العالم اتحدوا) بعد أن شهد هذا العالم شكلا جديدا من أشكال الاصطفاف، لم يدر بخلد ماركس أعني به ذلك الاصطفاف الذي يتحدث عنه ماركوز وتترجمه ثورة الطلبة. كما تغير الاصطفاف العالمي من شرق/ غرب إلى شمال جنوب مما يعني شمولية السلب لمقومات الجدل المادي، لم يترك للفكر غير هيكله الفلسفي الشامخ المسمى بالفلسفة الماركسية حسب جاك دريدا[1] حين أصبح التأثير لما هو لا خطي في مجابهة الخطي، من الأجوبة والحلول، بعد أن انبثق من داخل فلسفة العلم والأداتية[2] ليقوض بذلك آمال الإنسان في السعادة، وليعلن توقف عمل جدل السلب بسلب الجدل أو ما يسمى (نهاية الأيديولوجيا)، وقل (نهاية اليوتوبيا)[3] الفلسفية جملة وتفصيلا في الخطاب الفلسفي المألوف.

4- الفلسفة البراغماتية:

إن احتفاء (الأمريكان) بميلاد فلسفة أمريكية تحررهم من التبعية للفلسفات الأوروبية في القارة الأم (العجوز) تمثل بقيام براجماطيقية بيرس مع نهاية القرن التاسع عشر استكملتها في القرن العشرين براجماتية جيمس وأدائية ديوي وأجرائية برجمان، وغيرهم، جميعها التقت على مشروع[4] (ذرائعي)

---

(1) جاك دريدا: أطياف ماركس، ترجمة: منذر العياشي، حلب 1995، ص25 وماتلاها.

(2) راجع عن طبيعة العلاقة بين العلم و(الأداتية): الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، ص308-325.

(3) جاكوبي، راسل : نهاية اليوتوبيا، تر: فاروق عبد القادر، عالم المعرفة (269)، الكويت في 2001، ص 11-42.

(4) عرضنا لذلك من مصادره في دراستنا الموسومة: منطق الصراع في الفكر العربي بين الذرائعية النفعية والعقلانية العربية النقدية (ندوة المجتمع العلمي العراقي، بغداد 1994) والمنشورة بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1995، ص28 وماتلاها.

يعلن الحكم على الفلسفة حقا أو صدقا أو جمالا أو خيرا، بعد أن سلب المعايير التقليدية[1] للحق والصدق والجمال والخير عنها بدعوى مثاليتها، ومآل الى النتائج والمواقف[2] التي توافق فيها كارل بوبر مع التجربة الذرائعية الأمريكية وتلبسها بلباس العلمية[3] لحل مشكلات الإنسان السايبورغ حسب المفهوم الرأسمالي، السالب للثروة والساعي لتشجيع النزعة الاستهلاكية وتشيؤ الإنسان، في جهات الدنيا الأربع لتحقيق المزيد من الربح عن طريق الفقر المصنع.

ومثلما استنفذت (البراغماتية) مبررات سحرها في أسعاد الانسان (الفرد) بعد قرن من التطبيق والمعايشة لمنطقها، انتقل التفكير الفلسفي الأمريكي منذ ثمانينات القرن العشرين الى ما بعد البراغماتية على وفق الرؤية الجديدة المتمثلة بكتاب (العلم في منظوره الجديد)[4] ودراسات توفلر[5] ومؤتمرات مدرسة

(1) وقفنا عند ذلك اعتمادا على شهادات غربية محايدة في دراستنا الموسومة (الخطاب الجمالي العربي والقيم المعولمة) مجلة الموقف الثقافي(دار الشؤون الثقافية) ع41، بغداد، 2002، ص6-24.

(2) كارل بوبر: بؤس التاريخية، ترجمة سامر عبد الجبار، مطبعة الديوان، بغداد، 1988، ص 21-172 وبخاصة ص 158-162 ونقدا تناولناه في دارستنا الموسومة: حركة التاريخ من اللحظة الحضارية إلى الزيغ الزماني بين كارل بوبر وعصر العولمة، مجلة الفلسفة (المركزية)، بغداد، 2002، ص17-33(ع2).(فص6)

(3) الخولي، يمنى طريف: فلسفة العلم، ص327-390.

(4) روبرت م. اغروس وجورج، ن ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، عالم المعرفة، ع134، الكويت، 1989، ص35-96.

(5) توفلر، الفين.

صدمة المستقبل ، ترجمة وتلخيص عبد اللطيف الخياط، دار الأنوار-دارالفكر ، دمشق ، ب. ت، ص7-80.

ومع هايدي: الحرب والحرب المضادة، ترجمة: صلاح عبد اللـه ، الدار الجماهيرية، ط1، سرت ، 1995، ص17-373.

كوبنهاجن ونزعتها الكيوسية[1]، أما الانتقال العملي الذي سلب الجدل المعبر عن سعادة الانسان خارج دائرة الليبرالية الجديدة، فحسمتهُ نظريات نهاية التاريخ[2] وصدام الحضارات[3] ونقل التجارب الكيوسية من العلوم (الصرفة) الطبيعية والبيولوجية الى الميدان الانساني/ الاجتماعي، وقضايا الدين والمجتمع وغيرهما، وصولا بالمجتمع الانساني الى نوع من الحرب الكونية لا حدود لزمانها ومكانها، تحت دواعي (الأرهاب)[4] . بما يعكس حجم (السلب) الذي اكتنف حياة الانسان المعاصر، وما يعنيه من اخفاقات الفلسفات الغربية الكبرى في ما أصطلح عليه بالمسألة الإجتماعية التي اصبحت مدار عمل مستمر لمدرسة فرانكفورت واتجاهاتها (النقدية الجتماعية).

---

(1) توفلر؛ الفين: حضارة الموجة الثالثة، تر: عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهيرية، بنغازي، 1990، ص334-339، عرض لتجارب بريغو جين على الكيوسية، وللمزيد يراجع:

أ- اسعد الخفاجي: مقدمة في الفلسفة الكيوسية، آفاق عربية، ع3-4، بغداد، 1995، ص34-40.

ب- عادل غسان نعوم: نظرية الفوضى(م)، دراسات فلسفية (بيت الحكمة) ع2 لسنة 2001، ص63-68.

(2) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، مؤسسة الأهرام، القاهرة، 1993، ص35-305.

(3) هنتنغتون (ص): صدام الحضارات (الغرب وبقية العالم)، تر: مركز الدراسات الاستراتيجية -بيروت، 2000، ص11-176.

(4) نذكر من شهادات العصر ما كتبه نعوم تشومسكي في :

أ. القوة والإرهاب، تر : إبراهيم يحيى الشهابي، دار الفكر، ط1، دمشق، 2003، ص17-173.

ب.الحادي عشر من أيلول: ترجمة ريم منصور الأطرش، دار الفكر، ط1، دمشق، 2003، ص29-179.

ثالثا: الفلسفة-الاجتماعية- النقدية المعاصرة وأزمة الإنسان المعاصر.

(جدل السلب أم سلب الجدل)

1- <u>الطابع النقدي (الذاتي):</u>

أ. منذ رفض غرامشي (1891-1937) – من داخل الخندق الماركسي (الشمولي) الحلول الستالينية والتروتسكية، والحديث عن عجز الماركسية بالدفاع عن البروليتاريين ضد الفاشية بوجهها الأوروبي والرأسمالي الليبرالي يبدو تنظيرا ايديولوجيا ليس إلا بسبب فشل رجالها في التجديد وكشف الاخفاقات، فالدولة عند غرامشي أداة قمع هائلة، والكنيسة والأحزاب السياسية أدوات أيديولوجية عالية التنظيم، لذلك تمنى على المثقفين لعب دور عضوي في مجتمعهم من أجل تغيير الواقع (البراكسس Praxis) للخروج من أخفاقات التطبيق، الذي من غيره يصعب نسج علاقات ضرورية بين الاقتصاد والأخلاق والسياسة، ما دام الهدف- في مجمل عملية تحرير البروليتاريا يقوم على أحكام الصلة بين البنى التحتية والبني الفوقية: هكذا وجد البعض "إن ماركسية غرامشي تدخل من جديد الإنسان بكل تعقيداته داخل السيرورة الديالكتيكية وعرف كيف يحفظ فعالية الفكرة شريطة أن تندمج في ظروف الناس الفعلية، الناس الذين يتصورونها ويستخدمونها[1] كوسيلة للسعادة.

ب. أما الدلالة النقدية من خارج الفلسفة الماركسية، فتتجلى في فوكو (ميشيل 1926-1984) بعده فيلسوفا نقديا- تاريخيا حاول من خلال دراسته (للجنون) وبواسطته تغيير المجتمع (وسلب عوامل السلب فيه)

(1) أوبرال، فرانسوا: معجم الفلاسفة الميسر، تر: جورج سعد، دار الحداثة، بيروت، 1993، ص74-75. أما أهم مؤلفاته فهي (دفاتر السجن والمثقف العضوي) (علما أنه توفي في السجن مبكرا) .

لمعرفة مسارات التحول العقلاني، في سياق (أركوجيا) كشفت عن جوهر منهجه في تتبع علاقات المعرفة في عصر ما من خلال تعيين الأسس والقواعد الأولى أو ما يسمى بالأبستم.

ولعل قانون السلب الفوكوي يتجلى في مبادئه الأربعة، ولا سيما الأول: العكس (القلب) للسائد من المفاهيم والحلول، الذي يمهد للمبادئ الثلاثة الأخرى، وأعني بها (القطع المعرفي/والخصوصية والموضوعية) لقد حاول فوكو ما يأتي:

ب/1: منهجيا- ونقديا جدليا- دراسة الشروط التاريخية لموضوعة الذات [مركب من علاقة الذات والموضوع] محذرا من المقاربة والخطأ- المقولي- اللذان، قد يقودان إلى نقص الانسانوية وتهديم الذات.

ب/2: أقام دعائم فلسفته في السلب على أساس مفهوميّ السلطة والمرجعية منقبا عن شبكة السلطات التي تشتغل في مجتمع ما وتشغله- إن كانت في أبنيته الفوقية أو التحتية.

ب/3: وواقعيا: لم يجد لسعادة الإنسان المعاصر من أثر على تخوم الحياة العملية، إنما اكتشف جوهر العلاقة بين ظروف المجنون والمسجون ليؤكد من خلاله الحقيقة القائلة "إن المجتمع يتميز أكثر بمن يبعدهم ويأسرهم، أكثر مما يتميز بمن يعلنهم" أو يعلمهم.

لهذا السبب بقي فوكو وحتى أيامه الأخيرة منشغلا بإشكالية الفرد (المستلب) لا من أجل إنماء الذات فحسب بل وليجعل من حياته أثرا وهو يعيش ظروف مجتمع صناعي[1] تكنولوجي.

---

(1) أوابرال، فرانسوا: معجم الفلاسفة (مصدر سابق)، ص82-83، وأبرز مؤلفاته فوكو هي (تاريخ الجنون ولادة العيادة، الكلمات والأشياء، اركولوجيا المعرفة، نظام الخطاب، الرقابة والمعاقبة، ارادة المعرفة، ممارسة الملذات، الاهتمام بالذات).

ج. هذان المفكران أخذا على سبيل المثال لا الحصر، للدلالة على وعي الخلل/ السالب في التجربة الفلسفية الإنسانية المعاصرة، وهي تعول على العلم من غير أن ينتج عنها إصلاحات جذرية تحول دون انكفاء التجارب على أعقابها. وهي ظاهرة لاحظناها داخل فلسفة العلوم في إطار الحوار بين البوبرية وانشتاين ومدرسة كوبنهاجن[1] مثلما سجل الموقف النقدي المتبادل بين الفلسفتين الماركسية والبراغماتية صفحاته الطويلة إلى جانب النقد الموجه للأجوبة الوجودية والوضعية الذي يطول شرحه، وهو ميسور في مضانه لمن طلب المزيد منه، لكن النقد الأهم في دائرة المشكلة الاجتماعية- المتعلقة بالإنسان – وجدناه في مدرسة فرانكفورت الاجتماعية، ولا سيما عند هربرت ماركوزة وادورنو وهوركهايمر، وهم يتتبعون (سيرورة جدل السلب) بعد أن صدموا بسلب الجدل. يصدق ذلك على بلوخ، وهبرماس، والمعاصرين من المفكرين المحايدين، إلا من انتمائهم، لجهة العقل والنقد والأخلاق، بمعناها الإنساني، لا الأيديولوجي، أو المثالي، فماذا وجدنا لدى رجال هذه المدرسة من أجوبة على معضلات الإنسان؟

2- <u>النقد الموضوعي (جدل السلب) لمدرسة فرانكفورت وقضية الانسان:</u>

تواترت الدراسات العربية- في السنوات الأخيرة- حول مدرسة فرانكفورت[2] لتتزامن مع محاولات نقل كتب رجالها من الألمانية، لصلة مباحثها في الحرية والعدالة والفن بهموم أنساننا.

---

(1) محمد عبد اللطيف مطلب: الخلاف بين اينشتاين ومدرسة كوبنهاجن-مجلة آفاق عربية، ع11، بغداد، تموز 1977، ص57-58.

(2) منها على سبيل المثال لا الحصر:

- أشرف منصور: التأثير النتشوي على مدرسة فرانكفورف (أوراق فلسفية)، ع1، القاهرة، 2000، ص 67-73. وله أيضا:
- ما بعد الحداثة بين لوتارد وهبرماس (أوراق فلسفية) ع4-5، القاهرة، 2001، ص29-43. وله أيضا:
- نظرية هبرماس في المجال العالم(أوراق فلسفية) ع7 جزء 2، القاهرة، 2002، ص215-264.
- محسن الخولي: هيجل في مدرسة فرانكفورت (أوراق فلسفية ع6ج1)، القاهرة ، 2002، ص209-250.

أ. ماكس هوركهايمر (1895-1973).

نشر عام 1937 دراسة عن فلسفة تهتم بالاتجاهات النظرية في تاريخ الفكر باحثا عن البنية العامة للمجتمع كما تنعكس في العقل[1] كشفت عن حقيقة موقفه النقدي من الفلسفتين القومية الألمانية/ النازية والاممية الماركسية انطلاقا من قواعد تقول:

أ/1: إن كل نظرية تحمل في ذاتها علامات المكان الاجتماعي الذي تنشأ فيه وتنتمي إليه.

- رمضان بسطاويسي: الأسس الفلسفية لنظرية ادورنو الجمالية (أوراق فلسفية ع7 ج2) ص 225- 250.
- أبو النور الشريف: هبرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة: جورج تامر(أوراق فلسفية ع7ج2)، ص256-200 (عرض وتحليل).
- محمد التركي: أرنست بلوخ والقراءة الألمانية للتراث (أوراق فلسفية) ع7، ص269-300.
- علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هبرماس، ط1، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ب.ت، ص32-81.
- روجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، تر: فؤاد كامل (دار الشؤون الثقافية). ط1، بغداد، 1986، ص 247-252و 254-305.

(1) بسطاويسي (مصدر سابق)، ص226.

أ/2: لا توجد حياة نقية وخاصة للإنسان (المنعزل).

أ/3: النظرية المعرفية يجب أن تأتي معبرة عن طموح المجتمع المعقلن.

أ/4: على المفكر أن يمارس دوره التاريخي في النقد وبهذا يتجاوز الفلسفات التقليدية البعيدة عن الممارسة السياسية النظيفة، هكذا فقط تكون للفلسفة قيمة ومعنى ومشروعية تاريخية، وهكذا تتجلى المسؤولية الأخلاقية التي على الفلاسفة التحلي بها جريا على فكرة المثقف العضوي لغرامشي، لكي يوضحوا للآخرين تعقيدات الحياة وأعبائها ولا سيما في الميدان الاقتصادي المتعلق بالناس.

إن هذا الدور النقدي للمفكر عند هوركهايمر مهم جدا لكي يساهم في بناء المجتمع الفاعل ولكي يخرج من عدم المساواة، راسما صورة المستقبل المتفائلة ، ما دام الفكر النقدي يسعى إلى سلب(رفع التعارض) بين الفرد التلقائي بطبعه، والواعي، المرتبط بعلاقات عمل، وجوانبها اللاإنسانية[1]. يصدق ذلك الحكم، والدور على المجتمعين الاشتراكي والرأسمالي وما تنطوي عليه هذه الأنظمة من طابع قمعي، لم يجامله هذا المفكر.

وحين ينتقد الاشتراكية يقصد الطابع البيروقراطي فيها، كما يقصد في نقده لليبرالية الرأسمالية الواقع الاستغلالي –الاستلابي- الذي يحاصر أنسانها على الرغم من دعاوى الحرية الفردية.

وحين نفتش عن جوهر المشكلة بحسب نقدية هوركهايمر تتمثل أمامنا في أفكار التنوير[2] وهي ترتطم بالجمود والاستغلال والتسلط، أنها خيبة الأمل التي اكتشفها هذا المفكر في المجتمعين الماركسي- والبراغماتي بما يتقاطع مع طموح الإنسان أو فكرة التنوير.

(1) أيضا ، ص 228.

(2) عرضنا له في دراستنا الموسومة (كانط ومثلث الحداثة) المقدم في المؤتمر الفلسفي الرابع للجامعة اللبنانية(الفرع الثالث)، طرابلس 15-17 كانون الأول، 2004، ص1-49 (فص2).

ومن هنا جاءت أهمية النظرية النقدية الجديدة، في الفلسفة المعاصرة لتجاوز اخفاقات التطبيق والمعيقات الخطيرة التي تحول دون الوصول إلى أفق إنساني سعيد. تلك مهمة مشتركة لرجال المدرسة ولا سيما بين هوركهايمر وأدورنو كما ظهر في عملها المشترك لنقد العقل الأداتي[1] كما كشفه كتابهما (جدل التنوير) من أجل تحرير الإنسان من مخاطر التدجين والتشيؤ والعبودية الجديدة، بمواجهة الواقع الستاليني والنازي والتصدي لضغوط المجتمع الصناعي الرأسمالي الغربي.

وبهذا يكون الموقف النقدي الاجتماعي -هنا- بمثابة ثورة ضد الحرب الحديثة ومخاطرها الرهيبة، بعد زج التكنولوجيا الجديدة في الحرب الشاملة التي تعتمد على تأجيج غريزة البربرية في دواخل تجار الحروب، التي لا حد لها أي غريزة التحمس للموت والتدمير، حتى وجد هوركهايمر إن روح هيمنة يوتوبيا بيكون على الطبيعة في اطلانطس الجديدة كما في (أولا) قد انعكست على سلوك الدول ضد الأفراد والشعوب من خلال الحروب المجنونة. أنها العبودية الجديدة عبودية السيطرة على الإنسان والطبيعة لمصلحة قلة من الأثرياء، وأن المعرفة التي رأى فيها بيكون قوة تعكس تفوق وعظمة الإنسان بالأمس، تستطيع اليوم أن تدمر الإنسان وعظمته[2] بهذا سلب منطق القوة قوة الجدل السلبي الهيجلي كما سنراه في الصفحات الآتية.

ب. أما ادورنو (1903-1969) فربط في تتبعه لمحنة الإنسان المعاصر، بين الفن والحرية والحياة السعيدة بعد أن وجد قانون السلب يعمل بجنون من اجل تحويل الأفراد إلى سلع وأشياء وهذا هو جوهر نظريته الجمالية التي استقاها (معزوز) من مصادره فخلص إلى القول "أن أدورنو في نظريته

---

(1) أيضا، ص 228.

(2) أيضا، ص 228.

الجمالية يقتفي آثار فلسفته في الجدل السلبي الذي سيشتغل عليه ماركوز مع هيجل ويأتي تنظيره للفن عموما، ملائما لرؤيته للعالم المتأثرة بأفكار العقيدة القبالية فهو: عالم المنفى Exile والتيه Errance والضياع والضلال والخطيئة والوهم؛ هذه الرؤية السلبية لعالم آيل للانهيار ومتجه نحو الكارثة هي التي طبعت نظريته الجمالية، ونظريته في الفن والأدب بطابعه النقدي.

ما دام الإنسان ومصيره شكلا الهاجس الذي يدور حوله تفكير هذا المفكر حين حاول الاشتغال من داخل الفكر الماركسي، ولكن بآلية تختلف عن الآليات الأيدلوجية، عله -يسهم في إنقاذ البيت قبل أن يحترق.

لقد حاول أدورنو إعادة النظر في الجماليات الماركسية ليضع أسس نظرية جمالية معاصرة تعطي أسبقية للشكل الجمالي؛ على الواقعية، من غير أن تهمل المضمون الأيديولوجي والتقنيات الفنية، ما دام القاسم المشترك عنده بين العناصر الجمالية يتجلى في الرواية التي عدها وسيلة حية في النفي والسلب؛ نفي الواقع المثولوجي ونفي التشيؤ والاستلاب ومقاومة العالم المستبد التحكمي وهو ما يسمى (بجماليات الرفض) لا على وفق جدل سلبي ينفي الكلي فيه الفردي كما يلغي، الذات، الشمولي. وينتصر العبث فيه على المعنى، والتشظي على التماسك، واللاتطابق على الهوية، والاختلاف على الوحدة[1] بل جدل بآلية مركبة تؤول إلى التقدم.

---

(1) معزوز عبد العالي: الجماليات بين الفلسفة والأدب عند أدورنو (مجلة مدارات فلسفية -المغربية) ع11، الرباط 2004، ص93-94.

وخارج تفصيلات نظريته النقدية العقلانية[1] الجديدة سيقتصر الحديث على تحذيره من مخاطر تشيؤ الإنسان في الحضارة المعاصرة على وفق القانون الجدلي السالب، فهو لا يحاكي في موضوعه الفن والتشيؤ ولا يجاري العقلنة سوى في أفق قلبها (سلبها).. فهو يحاكي التشيؤ" من أجل قطع دابره على قاعدة "وداوني باللتي كانت هي الداء" وعندما يحاكي الفن "التشيؤ فهولا يملك سوى إن يتقمص اللامعنى لأدانة أفول المعنى في المجتمع المعاصر ويتلبس برداء العبث لأدانة لا عقلانيته، وهو مطالب أن يتلبس بلباس الرعب والقسوة لكشف القناع عن رعب العالم المعاصر وقسوته وبهذه الكيفية أدان أدورنو بولسة السلطة وأجهزتها القمعية التي تمارس نشاطها ليل نهار، وهكذا تبنى الفن المعاصر، العبث واللامعنى والرعب والقسوة والقبح على أساس سلبي، ما دام أدورنو، قد وضع استراتيجية في محاكاة الفن للتشيؤ لكشف رعب العالم المعاصر ولا عقلانيته[2] فالفن نافذة حرة يفصح الإنسان بها عن أبداعه.

ويستعين بالماضي فيعود بالتشيؤ إلى جذور التاريخ الإنساني وهو يرى الإنسان يباع ويشترى مثل كل الأشياء والسلع يتاجر به من غير إرادته، لا يقتصر ذلك على الرأسمالية الذي حاول بها تفسير انغلاق النسق الاجتماعي المؤسس على الهيمنة وهو من جهة أخرى جعله الماضي مفتاحا لفهم التاريخ البشري بما هو

(1) كثيرة كتب أدورنو، منها على سبيل المثال للحصر:

- t.w. Adrno and M.Hork himer: Dilectic of En Lighen ment. P.P.120-127.
- T.W. Adrno: Aesthetic Theory, Rutledge and Kegan-paul, London, 1972. p.14.
- T.W. Adrno: walter ben Jam in ; Iuminnations New york schocken , 1969. P.P. 1-55.
- T.W. Adrno: Negative Dialectics. Routledge Kegen paul, London, 1973. p. 371.
- T.W. Adrno: Politics and Ecnomics the Interview material. New york ttarperabrothers, 1950. P.712.

(2) معزوز: البعد الاجتماعي ، ص79.

تاريخ العقل الأداتي، فالتشيؤ ضارب ليس في أشكال (العقليات) بل في تجليات الأسطورة[1] أيضا، ومنها أسطورة العلم والسلطة.

أما كيفية استحضار التاريخ عند أدورنو فيجري استدعاء الماضي (القهقري) لذلك يستبعد أي فكرة للتقدم والقطيعة والانفصال، فما يميز العقل الأداتي نجده في الأسطورة، وما العقلنة الأداتية سوى عودة للقوى الأسطورية، وهكذا وجد أن العقلنة الأداتية هي شكل آخر من أشكال الأسطورة، وتجلى وعي ادورنو لمخاطر الرأسمالية في مراحلها الأخيرة، في عدّه التشيؤ لا عرضا من أعراض الرأسمالية وأزمتها المستحكمة، بل وشرطا انطولوجيا، مرتبطا باكتساح العقلنة الأداتية للمجتمع المعاصر فلا يواجه الفن هنا سيرورة طبقية مشوهة حتى يمكنه تقمص وعي ثوري بروليتاري من أجل تصحيحها[2] من غير أن يجده لأنه وعي زائف.

إذ لا مجال للتصحيح بعد شيوع الخراب في كل شيء (شمولية التشيؤ) مما يفرض على الفن مجابهة هذا التشيؤ الشامل وجها لوجه على أساس الجدل السلبي، ويعني به أن لا سبيل لقلب التشيؤ سوى بالإفراط في التشيؤ لكي نضمن الوصول إلى التشيؤ الإيجابي الذي يتحرر من خلاله الإنسان من شيئيته، بلغة فاندنرج[3] (مؤسس مدرسة فرانكفورت).

(1) أيضا، ص 77.

(2) أيضا، ص 77-78.

(3) أيضا ، ص78.

ج.أما أرنست بلوخ (1885-1977) فلقد كشفت مؤلفاته[1] جوهر موقفه الفلسفي وإذا تركنا جانبا اهتماماته بالتراث الحضاري العربي/ الإسلامي، وتأملنا منهجه في إقامة منطق طوباوي للفلسفة، هو بمثابة ثورة يعلنها الفيلسوف على معاصريه، وعلى من سبقه من الطوباويين، (أفلاطون، الفارابي، توماس مور... بيكون، كامبينلا..الخ) (كما في أولا) -الخيالية- أنه يبحث عن القرية الكونية التي ترى في الطبيعة إمكانات هائلة تنتظر الإنسان الواعي لكي يفجر طاقاتها ويستمثرها[2] وصولا بها إلى الهوية أو التطابق الذي يحصل بين الذات والموضوع، أما قاعدته النقدية فتقول من غير خيبة، يتعطل التقويم وينتفي النقد البناء وتتوقف الحركة الجدلية التاريخية[3] وذلك هو سلب الجدل ما دام الإنسان يعيش على أحلام اليقظة بخلاف ما ذهب إليه فرويد، فالأمل عند بلوخ هو نمط من التفكير الموجه نحو المستقبل، يقتضي الوعي والتجاوز في آن واحد[4] وبذلك أقام هذا المفكر هرمه المعرفي على قاعدة مستخلصة من الجدل الهيجلي الذي تمثله كل من (ماركس وفرويد وبرغسون) ثم ماركوز، يستكمل به الاتجاه العقلاني النقدي الجديد في الفلسفة المعاصرة[5].

---

(1) والتي من أهمها: (أحلام حياة أفضل والحرية والنظام، والحق والكرامة الإنسانية، وميراث من هذا الزمان، وتقديرات سياسية، الطاعون وما قبل الثورة، والمبدأ والأمل أو الجدلية المفتوحة) راجع عنها: محمد التركي: من رجال مدرسة فرانكفورت، أرنست بلوخ: (أوراق فلسفية) ع7، ج2، ص269-300.

(2) محمد التركي : مصدر سابق، ص276-288.

(3) أيضا، ص275.

(4) أيضا، ص 285.

(5) فرانسوا أوبرال: معجم الفلاسفة، ص38-39.

د. ماركوز (هربرت 1898-1979)

حاول هذا المفكر، أن يتجه نقديا إلى كل من (هيجل وماركس وفرويد) لكي يتتبع موضوعة (الاستبداد أو القمع الفائق) وهو يتأمل وضع الإنسان في [المجتمع الصناعي]، فالإنسان المقموع بقوة، فردا كان أم جماعة، يصبح وحيد البعد، مسلوب الإرادة، لا سبيل أمامه غير الفن، فمن خلال البعد الجمالي يتنفس هواء الحرية، وبسبب ذلك شكك بقواعد ماركس الجدلية في الصراع، وسلب عن البروليتاريا هذه القدرة، حتى جاءت ثورة الطلبة عام 1969/68 تعبيرا عن انتهاء دور الطبقة العاملة في الصراع[1]، وانفلات القوانين / من سيرورة الأحداث وذلك هو السلب.

ومع ذلك يبقى الموضوع الأهم عند ماركوز هو حقيقة الجدل[2] عند هيجل، بقصد أحياء ملكة عقلية على وشك الانقراض... تلك هي قوة التفكير السلبي على حد تعبير هيجل القائل "إن التفكير في جوهره ينصرف في الحقيقة إلى نفي الظاهرة (النفي) هنا يعني المقولة الرئيسة في الجدل الهيجلي[3] اعتمدها ماركوز بهدف:

1. ادراك تشعبات مفاهيم هيجل الميتافيزيقية المجردة بطريقة يستحيل فيه غير المعقول إلى معقول أي يتحول وينقلب إلى الضد.

---

(1) ماركوز/هربرت: الحب والحضارة، تر: مطاع صفدي، دار الآداب، بيروت، 1970، ص35 وما بعدها. وكذلك: السدير ماكنتير: ماركوز، تر: عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1972، ص22-24، وللاستزادة يراجع:

- قيس هادي أحمد، الإنسان ذي البعد الواحد في فلسفة هربرت ماكوز، بغداد، ب. ت، ص 25 وما تلاها.

(2) ماركوز: هربرت: حقيقة الجدل، تر : محمد بكير خليل - مجلة ديوجين، مصباح الفكر- بإشراف اليونسكو، دار العلم، القاهرة، 1960، ص62-73.

(3) أيضا، ص 62.

2. السيطرة على الحقائق، أو توجيهها وجهة مرسومة مسبقا للحيلولة دون نفيها. أما متناقضاته فتبدو في اغلوطة الخيار الوحيد، الذي يعني لا خيار مثل:

أولا: جعل التقييد شرطا للحرية.

ثانيا: عد الحرب ضمانا للسلم.

3. معرفة: إن العالم الذي نعيش فيه يتناقض مع نفسه.

تعقد الأمر حين فشل العلم في رفع ذلك التناقض من حياة الإنسان. ولا سبيل أمام هذا الأشكال الجدلي إلا الرؤية العقلانية النقدية الجديدة حسب [1]، وإن اختلفت مدياتها من مفكر إلى آخر، العائدية الاجتماعية.

فالتفكير في جوهره- حسب هيجل- ينصرف إلى نفي الظاهرة المدانة، بمعنى أنه يسلب الأوضاع المادية السلبية عن الإنسان ويحرره من أوزارها، أما ماركوز، فالعالم الذي يريده، لا بد أن يسخر له الديالكتيك الهيجلي بالضد من أيقاعاته، وهذا هدف يصعب تحقيقه من غير نقد وتغيير ديناميكي جذري، لم تعد فيه القوى الفاعلة سابقا هي ذاتها اليوم، بعد أن حال التقدم التنويري-العلمي الهائل دون تحقيق التغير الذي أراده ماركس بعد حين، وهذا يعني توقف واحد من أهم القوانين الجدلية المادية، فما هو منطق الجدل الذي يبطل نتائج الاستدلال العقلي، بحكم تناقض القيمة مع الحقيقة الواقعة لولا جدل السلب؟ الذي يتوحد فيه الذاتي مع الموضوعي إلى درجة يختزل فيها (كل) شمولي صادق. فتتشكل المعرفة من سلسلة من الذاتيات، داخل بنية الوجود المجرد؛ (فكر، عقل، روح، جوهر.. الخ)، شأنه شأن الصراع الأعمى- غير المتبصر، وغير العملي- مع الطبيعة، حتى انتهى

(1) أيضا، ص 63.

الحال إلى أن الحرية المنشودة، في الجدل الهيجلي يسلبها منطق الضرورة مثلما تسلب جملة الظروف السلبية المحيطة بالإنسان، حريته وأرادته[1]

وهكذا يكون لـ السلب أي النفي وظيفة إيجابية داخل الجدل الهيجلي، يستوجب منطق العصر، حضوره اليوم، فحين يكون الشيء القائم ينفي الإمكانية المناقضة له، فإنه يهدم ما يتمخض عنه من إمكانات ليصل في النهاية إلى اكتشاف العلاقة بين التفكير الجدلي والمفاهيم اللغوية والحقائق المادية[2].

لكن ماركوز حين يتحدث عن الواقع السياسي والقوى التاريخية في المفهوم الهيجلي، يجد التقاطع=النفي هو سياسي في جوهره، لهذا السبب اشترط الهدم في التفكير الجدلي، لكي يحرر الفكر الجدلي من علاقاته العضوية، ذلك هو المعنى السلبي للجدل[3] لذلك وجد أن التقدم صوب الحرية -عمليا- يعتمد على الفكر الذي يحمل في ذاته وضعا سياسيا آخر هو النقيض منه، أو البديل عنه، والأمر نفسه يقال عن الأوضاع المتناقضة[4]. أما حقائق الكون المادي فلقد أصبحت عند ماركوز من نوع الحقائق الفنية ما دام المشروع النقدي برمته يتجه إلى تحرير ذات الإنسان من القيود التي تكبلها، فالمفارقة هي أن الإنسان نفسه الذي قهر المادة بالعلم هو نفسه يهدده العلم -الذري- بالدمار الشامل، ناهيك عن القيود الأخرى، والسؤال النقدي عند ماركوز هو: كيف يجري تكييف منطق الأشياء، انطلاقا من الأيديولوجيا؟[5] أي مذهبية الفلسفة خارج نطاق منطق احتكار الحقيقة المتصلة بالإنسان ومصيره وحضارته وكرامته، فنحن كما وجد ماركوز نعيش حقيقة الجدل

---

(1) أيضا، ص 64-66.

(2) أيضا، ص67.

(3) أيضا، ص69.

(4) أيضا، ص71-72.

(5) ديفيد هوكس: الأيديولوجية، ترجمة إبراهيم فتحي(المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، 2000، ص99-150.

في ظل حقيقيتين متناقضتين، يصدقان على الأوضاع القائمة في القرن العشرين وإلى زماننا هذا:

أولاهما تقول: أن هذا الكيان الكلي هو الصدق.

وثانيهما تقول: إن هذا الكيان الكلي هو الكذب.

والإنسان يعاني من متناقضة بها حاجة للنقض (النفي)[1].

وتلك عودة لمتناقضات كانط المارة عبر ديالكتيك هيجل، ومعكوسها في جدل ماركس، ونفيها في حياتنا المعاصرة، أنها محنة الإنسان، وتعقيدات حياته المعلقة بإشكالية المصلح لا العلاج.

هـ- هبرماس (يورجين: 1929 -)

انطلق هذا المفكر داخل مدرسة فرانكفورت من رؤية أنثروبولوجية -فلسفية، نقدية تقوم على أساس (تجاوز العلوم الاجتماعية) للكشف عن العلاقة التي تربط المعرفة بالمنفعة(الفائدة)، ولبيان جدل العلاقة بين العلوم الصرفة والعلوم الإنسانية وهو يتأمل العلوم الإنسانية في إطار التحليل النفسي وعلم الاجتماع ككل رجال المدرسة وصولا إلى تطبيق النظرية على أساس معرفة علاقة التضمن بين المعارف غير النقدية ولإرساء دعائم نظرية للنشاط الإنساني الاتصالي، بعد أن فقد الأمل في الثورة البروليتارية، لحل المعضلات ولاعتماده نزعة اصلاحية جذرية ذات مثل اجتماعية- ديمقراطية، بعد أن خابت آماله في الحلول النازية والستالينية والليبرالية البراغماتية[2].

---

(1) ماركوز: حقيقة الجدل، ص73.

(2) فرانسوا اوبرال: معجم الفلاسفة، ص114 وللاستزادة يراجع:

- ريتر وشليتر: الثقافة والنظام من منظور هبرماس، تر : محمد الداهي، نشرت خلاصة عنه في مجلة فضاءات مستقبلية، الدار البيضاء، 1995، ص28 وما بعدها.

إن محاولة هبرماس قامت على الدمج بين اللسانيات وعلم الاجتماع والفلسفة[1] ليبرهن على القيمية والضغوط التقنية فالأخلاق لم تعد عند هبرماس نهياً ولا أمرا ولا سلسلة محرمات وأكراهات بل تحولت إلى مجموعة قواعد تضمن لها معياريتها، سبل تنظيم التواصل في المجتمع على أساس:

1- إن معيارية القوانين لا يجب أن تستند إلى أي وازع أخلاقي، وأنما يجب ان تكون عقلنة للإرادة الإنسانية في عالمها المعقد والمحتمل والذي يصعب السيطرة على أنساقه[2].

2- وبسبب تعاقبية السلب لم يعد النسق المنطقي الذي أراد فلاسفة عصر الأنوار، ومن تلاهم (كانط، هيجل، ماركس، نيتشه) اضفائه على الأحداث الإنسانية والوقائع التاريخية لغرض أن يثبتوا:

أولا: إن عجلة التاريخ تسير نحو غاية معلنة ومعينة كل حسب قناعاته.

ثانيا: انتشال البشرية من أسر الطبيعة وأوهام السحر والشعوذة.

وكذلك: افاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، النموذج هبرماس، الدار البيضاء، 1991، ص13-110.

- وأيضا: اشرف منصور، التأثير النيتشوي على مدرسة فرانكفورت(رؤية هبرماس) أوراق فلسفية، ع1 القاهرة، 2000، ص67-73.

- وهبرماس، يورجين: تشخيصات الزمن، عرض له بقلم رشيد بوطيب، منشور في جريدة الصباح البغدادية يوم 2004/4/7 (ص8 تحت عنوان/ مقالة هبرماس تشخيص عوارض العصر).

- وله : الحداثة وخطابها السياسي، تر: جورج تامر، دار النهار، ط1، بيروت، 2002، ص97-228. وكذلك: روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ص205-252.

(1) حسن المصدق: أسس علم التواصل في الفكر الألماني المعاصر أو إعادة الدمج بين (اللسانيات وعلم الاجتماع والفلسفة) مجلة الفكر العربي المعاصر (مركز الإنماء القومي) ع130-131، بيروت، 2004، ص89-109.

(2) أيضا، ص 89.

ثالثا: الإقلاع عن التفسيرات الخارقة والأسطورية للحياة والضبط الاجتماعي، كما فعل فلاسفة الوعي الفردي في الفكر الليبرالي.

رابعا: لتحرير الإنسان من ربق الاستعباد والاستلاب[1].

ان هبرماس ورجال مدرسة فرانكفورت، حاولوا رسم خط تقدم التاريخ نحو المستقبل، على أساس كلياني أو ذاتي مطلق، كما ورد في الأجوبة الشمولية، والليبرالية فوجدوا الكثير من العقبات، تحول دون تقدمه، بل تعمل على انكفائه، وهو أمر فسر التراجع المحزن للتجربة الاشتراكية (سلب الجدل) مثلما سعت العولمة إلى غياب الكليانية وتضخم الرأسمالية[2] وانقلابها إلى سوبر إمبريالية احتكارية فاقدة لبعدها الاجتماعي.

إن ما جرى في العقود الأخيرة من مسيرة الحضارة الإنسانية المعاصرة جاء امتحانا لأهلية التفكير الفلسفي، وكان هبرماس واضرابه، يحاولون إيجاد حل عقلاني لمشكلة العلاقة بين الانسان والتقنية، ولكن مثل هذا الهدف لا يتحقق من غير نقد العقل الأداتي[3]، لكي يفتح المجال لصيرورة تاريخ جديد يقوم على علاقات جديدة من التعددية والحوار الحر وأخلاقيات الحوار أي على أساس العقلانية التواصلية[4] التي تسلب جميع اخفاقات (التجارب الحالية) وتنفتح على نمط جديد من العلاقات بين عوالمه ومكوناته (الخارجي والطبيعي، الموضوعي) و(الداخلي=الذاتي =النفسي) والمعيشي الاجتماعي/الحضاري[5] لضمان تحقيق البنية

(1) أيضا، ص 90.

(2) أيضا، ص 90-91.

(3) أيضا، ص 91-93.

(4) أيضا، ص93-96.

(5) أيضا، ص 97-98.

(العلاقة) التواصلية[1]. هكذا فقط يمكن أن نصل بالعقلانية النقدية الجديدة إلى بناء نظرية أخلاقيات التواصل، أو فلسفة التواصل العقلاني للتعبير عن البعد الاجتماعي للإنسان، المتفوق على أنانيته، تفوقه على كليانية المجتمع؛ بعلاقات إنسانية سامية، لا تتحقق من غير العقلانية النقدية[2].

جميع ذلك جاء من أجل حل مشكلات الإنسان، والرقي به إلى حيث يجد إنسانيته المفتقدة منذ تحول إلى سلعة يجرى التحكم فيها من غير إرادة واختياره فالإنسان يبحث عن حريته؛ وبقي الحلم الإنساني في تحقيق السعادة- شأنه شأن الفلسفات الاجتماعية التي تفتش عن الحلم الإنسان في جنة يجد الإنسان فيها سعادته وحريته وكرامته- ولكن يبدو أن، النقدية العقلانية الجديدة، جاءت كناقوس سيقرع في واد عميق، فلا من مجيب، ولا عجب بعد ذلك من عودة الناس إلى وصايا الأديان في حياة سعيدة، ولكن ليس على كرتنا الأرضية، فماذا يقول العقل الفلسفي خارج مدرسة فرانكفورت عن السعادة الإنسانية؟

رابعا: أزمة الإنسان المعاصر، وقفة تأمل وتحليل:

بين عام 1985 وزماننا هذا 2005 عقدين من الزمن، جرى خلالها من المتغيرات، ما يعادل القرن، بسبب اجتماع عوامل الزيغ الزماني، فقسمت التاريخ المعاصر إلى ما قبل وما بعد. وإذا كانت كتب (البيريسترويكا) – شرقا (وأمة في خطر)- غربا (ونقد العقل المتخلف) – جنوبا، (وزيارة جديدة للتاريخ) عربا واسلاما، وغير ذلك كثير، قد صدر عام 1985 فإن ما لحق الإنسان بعد ذلك كثير، ليست بي حاجة للإفاضة هنا ما دمت قد مهدت له في أكثر من دراسة[3] لذلك

(1) أيضا، ص 98-100.

(2) أيضا، ص100-107.

(3) منها على سبيل المثال لا الحصر:

سأعمد للتلميح والإيجاز في استخلاص/ تصور فلسفي عقلاني نقدي عن مشكلات الإنسان المعاصر لتجتمع إلى تأملات جادة وإحالات، قدمها كل من:

1- ريشار رورتي، في الفلسفة والمستقبل[1] متسائلا: هل ثمة مستقبل واعد للإنسان والإنسانية والتطور الاجتماعي، نحو العدالة والحرية والكرامة أم المستقبل مرهون بالأنظمة والحكومات والأيديولوجيات المنغلقة والرأسماليات المتضخمة والمافيات (السيا -دراتية) والمتاجرة بالموت الأزرق، وإفساد الشباب.

2- أريك فروم في الإنسان المعاصر ومستقبله[2] وهو يحذر منذ حين من ظرف محبط لإنسان يحلم بتحقيق ما هو إنساني عبر الأسرة والمدرسة، والإعلام والجامعة والمجتمع والسلطة والدولة؟ وهو يعيش في مجتمع بلا مدارس؟ المستقبل فيه للقوة واشتراطاتها، مثلما سبق وحذر الزهاوي من عصر تنفرد فيه بالقوة دولة واحدة؟

---

a. الخطاب العربي في ظل العولمة والعامل الغائب (المؤتمر الفلسفي الأردني الخامس)، عمان، 2004، ص1-29.

b. الخطاب الثقافي الإعلامي العربي وجدلية الخوف (المائدة المستديرة)، طرابلس، 2004، ص1-35.

c. مقاربة بين الفكر الاجتماعي لسعادة ومدرسة فرانكفورت، ندوة سعادة العالمية، بيروت، 2004، ص1-49.

(1) ريشار رورتي: الفلسفة والمستقبل، ترجمة مشروخي الذهبي (مدارات فلسفية)، الرباط، 2003، ص191-200.

(2) أريك فروم: الإنسان المعاصر ومستقبله، ترجمة: حميد لشهب (مدارات فلسفية)، ص201-214.

3- محمد الجوهري، ودراسته لفكرة التقدم في الفكر الاجتماعي[1] والذي تابع فيه حركة التقدم منذ فرنسيس بيكون، بناء على معطيات المنجز الفلسفي التجريبي، الذي وجد أنه، كلما اتسعت الجهود التي يضطلع بها مجموعة من الأفراد المنظمين فأنه بالضرورة سيشهد قدرا متزايدا من المعرفة بالطبيعة، ... بوسعه أن ينجز أهدافا محددة، من أجل تحسين أحوال الإنسان، بطريقة يمكن التحقق منها وقياسها موضوعيا[2]، فأصبح ذلك شعارا معاصرا (المعرفة قوة).

ولكن حين تراكمت تجارب الإنسان وفتوحه العلمية بشكل هائل، منح فكرة التقدم دفعا متزايدا فأين وصل بنا جميع ذلك المتراكم ؟ أجاب عن هذا السؤال روبرت نيسيت في كتابه تاريخ التقدم الصادر 1980... ومقارنة مع واقع الحال في زماننا هذا الذي ولجنا فيه القرن الواحد والعشرين منذ نيف من السنين، صدمنا بخيبة أمل كبرى تفصح عنها معادلة الفائدة بين فردين أحدهما من الشمال والآخر من الجنوب تشير إلى (150-1) كما وجد روجيه جارودي ذلك على الرغم من تحقق متراكم مادي هائل- ووحيد الطرف- على حساب الجانب المعنوي الاعتباري الإنساني[3].

والأنكى من ذلك، كما يقول الجوهري أن أنماط الحياة التي نمت وتطورت في الغرب، تتفوق على نحو آخر، على سائر أنماط الحياة التي عرفتها الثقافات خارج الغرب/الشمال.

وقد غذّى هذا الاعتقاد، انتشار الرأسمالية الغربية، نفسها وانتشائها، وهو الانتشار الذي كان إيذانا بانطلاق سلسلة من الأحداث التي أتلفت ودمرت أغلب

---

(1) محمد الجوهري: فكرة التقدم في الفكر الاجتماعي. (مدارات فلسفية)، ع11، الرباط، 2004، ص121-128.

(2) أيضا، ص121.

(3) أيضا، ص123-128.

الثقافات التي اتصلت بالثقافة الغربية[1] من خارجها. ويواصل قائلا: ولعله من سخرية العصر.. أن الدراسة العلمية المنظمة لتنوع الثقافات الإنسانية- على أساس أنثروبولوجي- ظهرت في الوقت نفسه الذي بدا فيه التوسع الشره للنظام الرأسمالي الصناعي والتقني للقوة العسكرية الغربية، بفعل فعله في تدمير تلك الثقافات[2]، ولا سيما بعد دخول البشرية عصر القطبية الواحدية وعسكرة العولمة الاحتكارية[3] كما وجدناها.

ويرى الجوهري؛ أن تتابع التيارات الفكرية الجديدة، لم ينجح في إيقاف التداعي "ففي الوقت الذي هزت العالم- على امتداد القرن العشرين- كوارث وأحداث كبرى "هشمت" الإيمان الكبير بالتقدم، وهذه الروح المتفائلة لمستقبل المجتمع الإنساني... ونتيجة لذلك أخذت فكرة التقدم.. تتداعى وتفقد بريقها مع نهايات القرن العشرين... والسبب أن الفلسفات اليوتوبية الكبيرة... قد دمرت نفسها بنفسها ودفعت الإنسانية في ذلك ثمنا باهضا تحملت فيه الشعوب غير المتقدمة نصيبها من أخطاء ارتكبها أبناء الشعوب المتقدمة (ماديا) ولم يخلق العالم يوتوبيا أخلاقية بالنسبة للجانب الأكبر من البشر "مما يعني أن مستقبل البشرية لا يدعو للتفاؤل[4]. وهي حقيقة أكدها المبحث اللاحق عن شرطة الفكر.

---

(1) أيضا، ص126.

(2) أيضا، ص127.

(3) علي حسين الجابري، العرب ومنطق الإزاحات، دراسة في العولمة ومآلها- كتاب للمؤلف صدر عن دار مجدلاوي سنة2005.

(4) الجوهري، (مصدر سابق) ، ص128.

4- تحدث فرانسو ليوتار وجاكوب روغوزنسكي في (شرطة الفكر)[1] عن "أفول الأفكار التي تفتقت عنها الأنوار... فالتسامي يوجد في قرابة مع المسخ، البشع، بل هذا ما تشهد عليه أيضا تلك الأفكار التي ننعتها بـ (اللاعقلانية والمناهضة لما هو إنساني.. فمن أجل ذلك نطالب بالإنصات لما لا ينصت إليه. أو لما هو غير قابل للانصات)[2].

5- وإذا ما نوهنا فقط بدراسة صلاح الجابري، عن الإنسان معادلة كونية متعددة[3] وذهبنا إلى مطاع صفدي وهو يتحدث عن راهنية كانط (الآنسية النقدية)[4] الذي وجدناه في هوامش (9،10) يحذر من النزعة المركزية الغربية، المتمركزة حول الذات المصابة بداء العظمة في الحضارة الغربية المعاصر[5] وفي هامش (11) يتحدث عن يوتوبيا توماس مور وكيف ارتبط بها العقد الاجتماعي لروسو، وعدم قناعته بإلغاء الملكية الفردية، كما قارب صفدي في هامش رقم (13) بين اليوطوبيا والأيديولوجية بعدهما ينتميان إلى المخيال الفردي أو الجماعي ليذكرنا بعنوان كتاب لكارل مانهايم (الأيديولوجيا واليوتوبيا) بعد الأخيرة، تتجه نحو المستقبل "مما يجعلها

---

(1) فرانسو ليوتار وجاكوب روغوزنسكي، شرطة الفكر: تقديم وترجمة وتعليق محمد أندلسي (ع11، مجلة مدارات فلسفية) الرباط، 2004، ص187-202، مقدمة المترجم، ص187-189.

(2) أيضا، ص198.

(3) صلاح الجابري: الإنسان معادلة كونية متعددة (مجلة فضاءات، ع100 طرابلس ص105-116).

(4) مطاع صفدي: من حضارة العنف إلى الأنسية النقدية-مجلة الفكر العربي المعاصر، ع128-129، بيروت، 2004، ص4-26.

(5) أيضا، ص 25.

مطية للنظريات الثورية، التي تحاول التدخل في خارطة الحاضر تمهيدا لخلق واقع مستقبلي بديل" [1].

كان لصفدي رأي بتوحد المفهومين في الحركات الدينية المعاصرة، كما حذر في هامش (15) من ثقافة العنف (القوة) التي تعتمدها الدول الكبرى في ظل العولمة. للهيمنة على العالم تحت ذرائع شمولية وأيديولوجية، وحتى ميتافيزيقية[2] والتي تخدم مصالح أقلية تسخر الديمقراطية لإثراء مصالحها وإنماء مشاريعها، وهو موضوع أكمله صفدي في حديثه عن التقدم نحو الكوسموبوليتا[3] في المدينة الكونية.

6- ووقف فتحي المسكيني في: الفيلسوف والإمبراطورية أو الكانطية والإنسان الأخير[4] ليكمل به بحث سابق حول الموضوع نفسه تحت عنوان الحرب المترحلة والمسلم الأخير[5] وهي دراسات على قدر من الأهمية والخطورة بسبب تعقيدات الأحداث التي تحاصر الناس. والناشئة من توظيف -دين- الإسلام خارج مفهومه التقليدي/ الطقوس وبما يتوافق ومشروع صدام الحضارات والثقافات والأديان الذي تجلى في أيامنا هذه، بصدام الإرهاب والمدنية الغربية[6].

(1) أيضا، ص 25-26.

(2) أيضا، ص26.

(3) مطاع الصفدي، التقدم نحو الكوسموبوليتا- مجلة الفكر العربي والمعاصر، ع130-131، بيروت، 2004، ص4-31.

(4) فتحي المسكيني، الفيلسوف والأمبراطورية، أو في الكانطية والإنسان الأخير (مجلة الفكر العربي)، العددان 130-131، بيروت، 2004، ص4-31.

(5) فتحي المسكيني، كتب تحت عنوان الحرب المترحلة والمسلم الأخير في مجلة الفكر العربي، العددان 128-129.

(6) أيضا، ص 33.

كما وقف عند خيبة أمل الإنسان المعاصر الكثير من المفكرين المحايدين[1] لا مجال لذكرهم.

---

(1) وهي كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر ومما هو متداول في العراق:

أولا: في الفكر الفلسفي العالمي المعاصر:

1. كريستوفر نوريس، نظرية لا نقدية، تر: عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية-ط1، بيروت ، 1999، ص5-274.
2. روجيه غارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، تر: محمد هشام، دار الشروق، ط3، القاهرة، 1999، ص15-342.
3. جيليبر يوس، مدخل إلى الفلسفة، تر: رجب بودبوس، الدار الجماهيرية، مصراته، 1994، ص16-99.
4. بيار بوردو، أسباب عملية، أعادة النظر بالفلسفة، تعريب : أنور مغيث، الدار الجماهيرية، ط1، سرت، 1995، ص21-275.
5. بيار بوردو وغونتير غراس، حوار تلفزيوني بث يوم 1999/9/5 من الفضائية الأوروبية، ترجمته العربية نشرتها جريدة العراق البغدادية يوم الثلاثاء 2002/2/26 من شبكة المعلومات الدولية، الانترنيت.
6. ميتيشيو كاكو، رؤى مستقبلية (كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين) تر: سعد الدين خرفان – عالم المعرفة (ع270)، الكويت، 2001، ص11-435.
7. جوزيف، إ. ستيغلتز، خيبات العولمة، تر: ميشال كرم، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2003، ص25-289.
8. ميشيل شوسو دوفسكي، عولمة الفقر، تر: جعفر علي السوداني، بيت الحكمة، ط1، بغداد، 2001، ص17-438.
9. فيليب تايلور، قصف العقول ، تر: سامي خشبة، عالم المعرفة، ع256، الكويت، 2000، ص23-379.
10. بول هيرست واجراهام طومبسون، ما العولمة؟ تر: فالح عبد الجبار، عالم المعرفة ، ع2734، الكويت، 2001، ص7-411.

خلاصة القول :

إذا كانت المعادلة المعلنة رسميا في الوثائق الرسمية للأمم المتحدة تقول أن 90% من الثروة يذهب إلى 10% من السكان في الشمال المرفه، تاركين10% من الثروة فقط تذهب إلى 90% من سكان الجنوب المستلب فكيف سيكون الحديث عن العدالة والسعادة والفوز الأكبر للإنسان تحت دعاوي الفتوح العلمية؟ والأنكى من ذلك أن جل الشعوب التي تعاني الفقر والقهر والاستلاب، على الأصعدة كافة،

ثانيا: في الفكر الفلسفي العربي -الإسلامي- المعاصر يراجع:

1. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، ط2، دمشق، 2003، ص12-240.
2. أبو يعرب المرزوقي، شروط نهضة العرب والمسلمين، دار الفكر، ط1، دمشق، 2001، ص151-240.
3. محمد سعيد رمضان البوطي، وطيب تيزيني، الإسلام والعصر، تحديات وآفاق، دار الفكر (ط2 إعادة) دمشق، 2002، ص17-235.
4. رضوان السيد، وعبد الإله بلقزيز، أزمة السياسي العربي، دار الفكر، ط1، دمشق، 2000، ص36-50.
5. برهان غليون وسمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر المعاصر (ط2-إعادة) بيروت، 2002، ص12-212.
6. فتحي التريكي، وعبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، ط1، دمشق ، 2003، ص1-311.
7. الحبيب الجنحاني وسيف الدين عبد الفتاح، المجتمع المدني وإبعاده الفكرية، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت، 2003، ص11-293.
8. محمد علي الكبسي، في النهضة والحداثة، دار سراس للنشر، تونس، 1994، ص21-225.
9. يوسف نور عوض، نقد العقل المتخلف، أو فقراء العصر التقني، القاهرة، 1985، ص 42 وما تلاها.
10. محمد حسنين هيكل، زيارة جديدة للتاريخ، دار الشوق، ط2، القاهرة، 1985، ص17 وما تلاها.

هي ليست فقيرة أصلا، من حيث الثورات الطبيعة، والبشرية إلى جانب الكشوف الكبرى التي حققها العلم في إطار التقنية، فأين تكمن العلة؟ ولماذا أخفقت الحلول الاجتماعية التي قدمتها فلسفات كبرى (الماركسية، والبراغماتية، الوجودية) للخروج من محنته، بعد أن حررته من قيود الدين والكنيسة والفلسفة المثالية والميتافيزيقيا والأجوبة القاصرة، لتخرج إلى فناء العلم، الذي سخر لفائدة الأقوياء(الأقلية) بدلا من إسعاد الإنسان ، والمعادلة الاخرى في (اليوتوبيا الإنسانية) الفلسفية والعملية أخبرنا بها المفكر المحايد روجيه غارودي حين قال أن حقيقة التفاوت بين الشمال والجنوب يصل إلى (150-1) فكيف السبيل، إلى إصلاح هذا الخلل المفزع- ومتى يطل الفكر الفلسفي على المشكلة الاجتماعية ويعالجها علاجا واقعيا؟ ومتى يحضر العلم؟ هذا ما ندبت له مدرسة فرانكفورت نفسها في القرن العشرين وهو ما ندب له المفكر الفلسفي العقلاني النقدي الجديد نفسه له في القرن الحادي والعشرين وهو يواجه أزمة الحياة والقيم وفوضى العولمة.

الفصل السادس

حركة التاريخ من اللحظة

الحضارية إلى الزيغ الزماني

بين كارل بوبر وعصر العولمة

المقدمة

منذ ثلاثة عقود، وكاتب هذه السطور، يتابع الدراسات التي دارت حول (منطق التاريخ)[1] ومساره، والآراء التي قيلت فيه وعنه، عربيا وغربيا. ولقد وضعنا مقدمات نظرية الذروات والوهاد[2] في ثمانينات القرن العشرين ولحقتها عشرات الدراسات التي استقصينا فيها، حركة التاريخ ومحركاته منذ أقدم العصور إلى يومنا هذا.

ولما كانت متغيرات التاريخ ومنطقه، في العقد الأخير من القرن العشرين، على قدر كبير من الأهمية، جاءت الدراسات[3] المعاصرة جدا لتأمل هذا المنعطف الحاد والخطير، لا إنبهارا بتلك المتغيرات أو عجزا عن رؤية مساربها، بل بهدف رؤية المستقبل، رؤية عقلانية نقدية.

أما هنا في هذا الفصل، فسنقف عند مفصل من مفاصل الذراع الرأسمالي (السوبر أمبريالي) معتمدين فيه على فحص حقيقة النزعة المضادة للتاريخ من

(1) كانت دراستنا عن المدينة الفاضلة/ للفارابي... المنشورة في (زانكو 1977) ع2 السليمانية 1977 من اوائل هذه الدراسات. تبعتها سلسلة المحضارات التي قدمناها في فلسفة التاريخ على مدرسي الاجتماعيات في تربية السليمانية في 78-1979، (ص1-21)، ثم دراستنا الموسومة.. فلسفة التاريخ بين هيجل ونيتشه في المصادر العربية المنشورة في (زانكو- 1980) ع5.. حلقة أخرى في سلسلة هذه الدراسة وتلتها دارسات عن ابن خلدون... وصولا إلى الأعمال الكبرى اللاحقة المؤلفات والموسوعة والتي قد نشير لها في سياق هذه الدراسة... طوال الحقبة التالية وصولا إلى العقد الاول من القرن الواحد والعشرين.

(2) كتابنا: فلسفة التاريخ في الفكر العربي، جدلية الاصالة والمعاصرة. دار الشؤون الثقافية. بغداد 1993 (ق/1) بـ 340 ص كذلك العرب بين منطقي الحوار والصراع- بغداد 1996 (ق/2) بـ 257 صفحة ولا سيما النتائج.

(3) آخر ما انجزنا في هذا السياق، الجزء العاشر من موسوعة فلسفة الحضارة ، يحمل عنوان: حقيقة العولمة ومآلها، نشرته دار مجدلاوي- عمان 2005 تحت عنوان العرب ومنطق الازاحات وكذلك كتاب المربع الخلدوني 2006.

خلال فكرة (اللحظة الحضارية) عند كارل بوبر، ومسألة الهندسة التدريجية ذات المكون الفلسفي (الذرائعي – الوضعي).

ممثلا (بالزيغ الزماني) وتسارع الزمن في العقد الأخير من القرن العشرين، (الدوافع وجواذب) القرنين السابق واللاحق، أي العشرين والحادي والعشرين، وكيف أفرزت (الحقبة) (السوبر امبريالية) بتأثير (ما بعد البراغماتية-والفلسفة الكيوسية).. ظاهرة (العولمة) التي تحولت فيها اللحظة الحضارية لبوبر إلى (الزيغ الزماني) لكيلش وهو يوثق لثورة الانفوميديا[1] الذي تكثف فيه الزمان والمكان والجهد والأرباح والخسائر، حدا قد يعادل فيه (لحظة بوبر) قرنا ونصف قرن في إطار آلية سنعرض لها في الصفحات التالية اعتمادا على مصادره الأساسية، من غير أن نفصله عن تأملات الفكر الإنساني بعامة والفكر العربي على وجه الخصوص ومقدار تعادل أو انفراج الخطوط التي تفصل العلم والتقنية عن الأخلاق والقيم والدين أي ركيزتي الحضارة (الجانب المادي) و(الجانب المعنوي). فعسانا نوفق في تحقيق هذه الغاية من خلال مباحث الدراسة الثلاثة النزعة التاريخية ماهيتها وسيرورتها، والنزعة اللاتاريخية في الفكر الغربي ومحركاتها، والعولمة من اللحظة الحضارية إلى الزيغ الزماني، مع موقف نقدي ذي صلة بمجمل الدراسات السابقة التي انجزناها في هذا الميدان.

أولا: النزعة التاريخية ماهيتها وسيرورتها:

اتجهت الفلسفة في البحث الحضاري والتاريخي إلى منهج يلجأ إلى سجل منجزات الأمم (الماضي) (للاعتبار) منه في فهم الواقع (الحاضر) ورسم آفاق (المستقبل)، بعّد ذلك (التراث=الاصالة) معينا لا يخلو من فوائد (تجريبية) و(واقعية) تعيننا على معرفة القواعد التي يرتكز عليها التاريخ في حركته والدوافع

(1) فرانك كيلش: ثورة الأنفوميديا، عالم المعرفة ، الكويت 2000-ص18-232.

التي تسوقه بهذا الاتجاه دون غيره، والانعطافات الكبرى التي مر بها، وعلاقة ذلـك (بالسـبب أو الأسـباب) التي تكمن وراء تلك الحركة، وذاك الاتجاه، وذلك المآل.

لقـد اسـتغرقت النزعـة التاريخيـة سلسـلة مـن المنجـزات، رصـدها ابـن خلـدون (ت 808 H / M =1406) في المقدمة وتابعه الدلجي أحمـد بـن عـلي (ت 835 H/ 1433 M) ومدرسـتها ممثلـة بـأبن الأزرق في بدائع السلك في طبائع الملك والسخاوي في الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، بعد أن ورثت جهـود 5000 شخصية فكرية وتاريخية، اجتمعت بـ 15000 عنوان عمراني/ تاريخي/ سياسي/ حضـاري مـع الألـف الهجري الأول، والقرن الخامس عشر للميلاد- السادس عشر منه وحين انتقل مسار البحث، وتحولـت ريـاح العلم والمعرفة إلى أوروبا، كانت هذه الابحاث حاضرة كفعل أو رد فعل، عند كل من (ميكافيلي) و(فيكـو) وغيره من الباحثين عن السياسة والحضارة، في المـاضي، والتـاريخ، والدولـة، كـما ظهـرت لاحقـا عنـد كـانط (ت1804) وهيجـل (ت1831) ومـاركس (ت1883) في المباحـث الانسـانية، وسبنسر ـ وداروِن ونيتشـه في مباحث البيولوجيا التطورية، ومباحث شبنجلر، وتوينبي وجارودي في الدراسـات الحضـارية، مـع مـا رافـق هذه النزعة التاريخية من تفسيرات ونظريات عند كارليل، وفرويد، وكروتشة وهسرل، كل بحسب منطلقه الإنساني وموقفه من محركات التاريخ ودوافعه[1] وهكذا إذن نشأ خطان داخل (الحركة التاريخية) تنويري تقدمي يرى الأمل بالمسـتقبل ولـولبي حلـزوني دوري، يـرى الحضـارة، تجربـة إنسـانية محكومـة بظروفهـا ومولداتها، تجيء وتذهب على اختلاف مناهج أصحابها.

كما اختلفت بالفلاسفة السبل عِبّر (مراحـل التـاريخ) ومسـيرته ووجهتـه ومحركاتـه لكـن المنـاخ الميتافيزيقي هو الذي كـان يضـع الفكـر الفلسـفي تحـت ظـلال (اللـــه، أو المطلـق) أو الـروح أو العامـل الخارجي، ولم تستقر على مسار واحد، بعد

(1) عرضنا لجميع ذلك في كتابنا: فلسفة التاريخ (مصدر سابق) ص176-265.

أن دفعت الثقة العالية بالعلم، و(العقل) بعض الفلاسفة، ومنهم نيتشة على سبيل المثال لا الحصر، إلى اطلاق صيحته المعروفة: (لقد نما الإنسان الخارجي على حساب الانسان الداخلي) بعد أن اختنق ذلك الانسان (بدخان المصانع) (الفصل الرابع).

وكان الحل عنده عدميا، بعدَ الخروج من تحت المظلة الإلهية، حينما أعلن على لسان زرادشت: ان الاله قد مات، اختنق بحبل رحمته[1].

بهذه الكيفية اخرج الإنسان (تحرر) من مظلة الروح إلى (صحراء) الحياة وهجيرها من غير غطاء سوى أسلحة العلم وظلاله، معتمدا على (ذاته) و(علمه) و(عقله) على أن يكون (خارقا-سوبر مان) كما أراده نيشته، ودارون و(سايبورغا) كما سيريده أنصار النزعة (اللاتاريخية) ولا سيما كارل بوبر.

ومع تصاعد مؤشرات التضخم والانتاج الرأسمالي والتفاوت الطبقي، بقيت محنة الانسان بلا حل، وسخر العلم لصالح الأثرياء.

وتتابعت أزمات ذلك المجتمع وراح البعض يفكر بحتمية السقوط المنتظر للحضارة الغربية مع إطلالة القرن العشرين الذي شهد مولد (الحركة الصهيونية في مؤتمرها الأول في بازل سنة 1897) لذلك انعقد أطول منتدى علمي لجامعتي (لندن وباريس) خلال السنوات (1905-1907) لتدارس سبل الحفاظ على سيرورة الحضارة الغربية وتجنبا للسقوط الذي سيتحدث عنه اشبنجلر(ت1936) في كتابه (تدهور الغرب)، وعلى وفق التفسير الحيوي للتاريخ الذي سبق أن تحدث عنه الصديق الدكتور محسن محمد الأربلي[2].

نعم دخلنا القرن العشرين مع حشد من التفسيرات عن الصراع (السادة والعبيد، الأنواع، الطبقات) كان إصرار ماركس فيها أكثر صدى بين

(1) نيتشة فردريك: هكذا تكلم زرادشت ترجمته فيليكس فارس القاهرة ص313.

(2) تحدث الدكتور محسن الأربلي في يوم 28-2-2001 عن الخاصية البايولوجية الاحيائية للحضارات -لدى اشبنجلر ضمن الموسم الثقافي للجمعية التاريخية-مصراته، ليبيا.

الطبقات المسحوقة، في حديثة عن الصراع الطبقي، وإن الخلاص سيأتي حين تقصى البرجوازية من السلطة، بصعود الطبقة العاملة وإمتلاكها الجنة الأرضية[1] على وفق الايقاع الذي رسمه بليخانوف لاحقا [2].

لهذا السبب وغيره، بقي الانسان في هجير الرمضاء وهمومها وسمومها على الرغم من انتعاش الذاكرة بشعارات الثورة الفرنسية عن (الحرية، والاخاء، والمساواة) ونداءات الاشتراكيين إلى عمال العالم للاتحاد في وجه غول الراسمالية.

ومع احتدام الصراع، وتصاعد إيقاع الحروب الكونية في أوروبا بسبب أزمات الرأسمالية المتكررة، احتل التفسير الحضاري مكانة متقدمة في أعمال الفلاسفة، فكان توينبي(في التحدي والاستجابة) وجارودي في (حوار الحضارات)، يخرجان بالفكر الفلسفي/ التاريخي، من (المركزية الأوروبية) إلى المحيط الإنساني الأوسع، الذي يضم إسهامات الأمم والشعوب، ذات الأدوار الحضارية المعروفة في التاريخ.

إن (الحوار) هو المدخل السليم لإقامة حياة سعيدة للإنسان الحائر بين (العلم والإيمان) الذي جاءت (الثورة البولشفية) سنة (1917) لتكون ملاذا للفقراء، والأكثرية المعدمة والمؤمنة، التي كان حقد نيتشة عليها، وراء دعوته للاستقراطيين لكي يبطشوا بها من خلال فكرة (إرادة القوة) والسوبرمان وما زالت إصداء الانفجارات، والموت والدمار، تتردد في أذهان الناس وهم يعيشون حياة الحروب المدمرة بالأسلحة الجديدة التي أنتجها (العلم) و(العقل) لتحصد الملايين بدلا من ثمار

---

(1) تناول كارل ماركس ذلك بوضوح في كتابه الفلسفي الباكر بؤس الفلسفة (1847) تقديم فردريك انجلز- ترجمة اندريه اليازجي، المقدمة ص7-24، وص109-228.

(2) جورجي بليخانوف: التفسير المادي للتاريخ ترجمة عامر عبد الله مطبعة الرابطة بغداد 1959. ص12 وما تلاها.

الحياة الإنسانية السعيدة في ظل السلام والأمن التي وعد بها على لسان الذين أخرجوه من (تحت مظلة الروح).

ثانيا: النزعة اللاتاريخية في الفكر الغربي ومحركاتها:

وعلى الجانب الآخر من التطور الفكري في البيئة الرأسمالية، تعمقت النزعة التجريبية وتوسعت (علميا وفلسفيا وسياسيا) ودفعت حركة التوسع الاستعماري بالصورة المعروفة التي نبتت عن بعد ونمت في الكيان الغربي (الأمريكي) الذي استقام بعد قرون في (العالم الجديد).

أقول: نما اتجاه فكري (فلسفي) داخل الفكر التجريبي العلمي وصل في أوروباالى ذروته عند جماعة فيّنا (الوضعية المنطقية) ليتناغم مع المحاولات البراغماتية التي تنامت منذ (براجماطيقية بيرس) وبراجماتية جيمس وصولا إلى ذرائعية ديوي، في الولايات المتحدة الأمريكية التي تفاعلت بشكل أو بآخر مع آراء ميكافيلي، وبنثام، هوبز، وإن تبرقعت بليبرالية لوك ووضعية اسبنسر الاجتماعية لكنها جميعا كانت تحوم حول (العلمية) وتقصى من أسسها مباحث الدين والميتافيزيقا، ومباحث التاريخ والحضارة.

ومن الحقائق التي لا خلاف عليها، ان التوسع التخريبي الذي رافق النمو الرأسمالي السرطاني، الماثل (في الاستعمار) وأشكاله المختلفة في الغرب، وجدت في (الولايات المتحدة) المركز الساعي دوما للخلاص من التبعية لمراكز الحضارة القديمة فكرا وحضارة ولم يهدأ لها بال إلا بالتحرر من أوروبا، عن طريق إعلان (البراغماتية/ الذرائعية) فلسفة بديلة للحياة في المجتمع الأمريكي[1] وهي لا تقيم

(1) وقفنا عند هذا الموضوع طويلا في دراستنا الموسومة:

منطق الصراع بين الذرائعية النفعية والعقلانية العربية النقدية ملف الثقافة العربية والتحدي-مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت 1995 ص120-157.

وزنا للماضي أو التاريخ، لإنها نتاج شعب يفتقر للتاريخ، ويعيش بلا ماض، سوى الماضي الذي تحرر من خيوط صلته به، قبل حين.

وهكذا تطورت المواقف الذرائعية بعدها فلسفة (المسقبل) التي لا تعترف بقوانين للتاريخ، ولا بمعايير للحق والخير والجمال، ولا تعول على (إيمان) أو (كفر) إلا بمقدار ما يحقق ذلك الإيمان، أو الكفر (الموقف) من ثمار ومكاسب ونجاح. لتجد في (كارل بوبر) وهندسته التدريجية ما يعبر عن تطلعات النزعة اللاتاريخية (البراغماتية) لتناصب النزعة التاريخية العداء، وتنسبها إلى مستوى أحكام (الميتافيزيقا) لتدخلها دائرة الخرافة.

نعم، لإسباب سايكولوجية وفكرية، لم تجد النزعة التاريخية التي ازدهرت في أوروبا-كما مر بنا- منذ القرن التاسع عشر وعبرت إلى القرن العشرين، لم تجد غير (الانقطاع التاريخي) على الضفة الثانية من المحيط الأطلسي لعاملين إثنين، الأول: خفي يتعلق بالنزعة التوراتية[1] عن الشتات أو الوعود التوارتية بالخروج من تاريخ الاحتقار إلى نهايته والثاني: سايكولوجي يتعلق بجوهر المكون البراغماتي في (تأكيد الذات الأمريكية) لتحل بديلا عن الحضارة (الشائخة) حضارة الزمان، بعدّ الحضارة الأمريكية هي حضارة المكان، التي عليها أن ترث الأولى وتكمل مسيرتها، بما يؤكد عصرا جديدا اسمه العصر الأمريكي الوارث لأوروبا العجوز وراثة لمستعمراتها، وسطوتها[2]، وعلومها، وليس لتاريخها. واللافت للنظر، ذلك التناغم بين التوجيهات الأمريكية على الشاطئ الآخر من الميحط الأطلسي، وبعض النزعات الفكرية التي ظهرت على الشاطئ الشرقي في أوروبا

---

(1) روجيه جارودي: الأساطير المؤسسة للسياسة الاسرائيلية تقديم محمد حسنين هيكل. ترجمة محمد هشام. دار الشروق، ط3 القاهرة 1999 ص23 وما تلاها.

(2) روجيه جارودي: أمريكا طليعة الانحطاط، تقديم كامل زهيري تعريب عمرو زهيري، دار الشروق ط2 القاهرة 2000، ص12-19 مقدمة كامل زهيري، وجارودي، ص21 وما تلاها.

مثل الوضعية المنطقية، وتجديد الروح، وإهمال الماضي وإقصاء الميتافيزيقا والاحتفال بالعلم وتسميه النزعة التاريخية لاجتماع هذه وتلك علىالتوهج المستقبلي بدلا من الأرث الحضاري والماضي والتاريخ تلك هي المقدمات التي انطلق منها كارل بوبر في كتابه (بؤس التاريخية)[1] للحديث عن (ميتافيزيقية) هذه النزعة ولا جدواها، العملية كما هاجم مسيرة الفكر الأوروبي في (بؤس الأيدولوجيا) متوقفا عند التجربة الشيوعية في ظل حقبة (الحرب الباردة) وراح في عوالمه الثلاثة[2]، يتحدث عن المواقف التي تترجم لنا اللحظة التاريخية المعبرة عن النتيجة النهائية للموقف، أفوز هو أم خسارة، ايجاب ام سلب، عندها، ترتهن جميع الأحكام بهذه المواقف، وإجابة قطعية عن (الموقف التاريخي)[3] إلا في هيأة اللحظة التي اختار فيها (الانسان) حكمه على النافع والمفيد أو على الضار وغير المفيد في ضوء حساب المصالح والأرباح والخسائر. هذا هو واقع (التدريجية الهندسية) المعبرة عن فلسفة المواقف، التي تتفوق على البعد الميتافيزيقي[4] للنزعة التاريخية ولا سيما الهيجلية.

إن الملاحظات التي سجلها بوبر على (النزعة التاريخية) هي:

أ- قصورها عن تفسير التاريخ بسبب النزعة المذهبية.

---

(1) كارل بوبر: بؤس التاريخية، ترجمة سامر عبد الجبار، دار الشؤون الثقافية بغداد 1988 ص30-183.

(2) وهي نظرية بوبر المستقاة من أدب الفلسفة المألوفة، وأعني بها الانسان الفرد: كعالم ذاتي والطبيعة =كعالم موضوعي وما نعرف عن الطبيعة كعالم صوري، فكري، (راجع أطروحة الماجستير بذات العنوان، للدكتور فوزي الهيتي) بغداد 1996، ص32 وما تلاها.

(3) علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ (ق/1) ص250-52.

Fackenhaim, Emil, L. Meta- Physics and Historiciy. (U.S.A)New York 1961,P. 55, 92.

(4) بوبر: بؤس التاريخية ص 162-163.

ب- عدم أخذها بنتائج العلوم الجديدة وحركة التاريخ في القرن العشرين.

أما خلاصة فلسفة المواقف أو اللحظة الحضارية فيقول عنها: (ان التاريخ عبارة عن وجهات نظر تقوم على أساس انتخابي محايد، نهمل فيه الماضي البعيد لضعف تأثيره، ونميل فيه إلى المقارنة لفحص موقف الجماعة في سياق حركة التاريخ)[1].

أما المستقبل فيصعب التنبؤ به بصورة قطعية من غير أن ندركه، ونصل اليه، ونتبين مكوناته وثماره الأمر الذي لا سبيل معه إلا بتفسير التاريخ على أساس الاتجاهات (المحتملة) على وفق منهج استدلالي يقوم على تطبيق نتائج التقنية (التدريجية- التأريخية) في المجالين الطبيعي والاجتماعي، لكي نتمكن من بناء الإنسان الجديد (السايبورغ)[2] وصولا إلى تاريخ لا نستبعد فيه تكرار الحوادث بصيغة جديدة، أنها إذن نوع من الحيادية[3] بين التاريخية- والطبيعية حاول بوبر أن يقف عندها – كسائر المواقف المعقدة[4].

كما رفض بوبر ربط التاريخ بالمنطق، حين ربط الأخير بالعلم وأهمل النزعة التاريخية[5] جملة وتفصيلا، ورفض إلى جانب ذلك التعويل على العقلانية في فكرنا المعاصر حين قال: "ان العقلانية لم تعد من الأفكار العصرية[6] ليؤكد على التدريجية- الهندسية، واللحظة الحضارية والمواقف.

---

(1) أيضا ص30-31، 85-86، 129-130، 132-143.

(2) ايضا : ص69-72، 158-163.

(3) كتابنا: فلسفة التاريخ ق/1 ص250.

(4) ايضا ص252، ص266.

(5) النص أورده نبيل على في كتابه: الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة، شباط/ فبراير 2001 ع265، الكويت 2001، ص13.

(6) دراستنا: العقل العربي بين قرنين صراع أم حوار، مجلة كلية الآداب، ع42 بغداد 1997 ص113-144.

المواقف كما هو معلوم، حيلة ذرائعية علقت عليه الحكم بصدق القضايا أو كذبها، في ضوء النتائج، الايجابية أو السلبية لهذا وسمت بالأزدواجية[1] وكان هذا في ظل حقبة التوازن الدولي والحرب الباردة، فكيف كانت فلسفة المواقف بعد ذلك.

ثالثا: العولمة من اللحظة الحضارية إلى الزيغ الزماني:

عد فوكوياما الحقبة التي لحقت سقوط الاتحاد السوفيتي وتفكك المعسكر الاشتراكي، وإنهيار جدار برلين، واختفاء الكوميكون وحلف وارشو اللحظة الرأسمالية التاريخية التي أعلنت نهاية التاريخ[2] وبدء الحقبة الأمريكية الحقيقية التي انتظرتها أمريكا طوال نصف قرن جاءت تحت ظلال النظام الدولي الجديد.

والكاشفة عن نفسها من خلال العولمة ومضمونها (السوبر- غمبريالي) حيث وجدت الراسمالية نفسها فيه، مستفيدة من (المناخ الجديد) الذي ساعدت عليه الثورة الانفوميديه، والمعلوماتية، والاعلامية والعلمية، التي جاءت لخدمة المال والتوراة والبراغماتية الجديدة[3].

وهكذا تعاملت القوى الخفية المستفيدة من هذا المنعطف، مع العلم ومع الزمن ومع العقول تعاملا نفعيا مطلقا، دقيقا وحساسا، بعد إتساع حركة ذلك الزمن

---

(1) عالجنا ذلك مفصلا في دراستنا الموسومة: الفلسفة ونهاية التاريخ/ مجلة كلية الأدب. ع 40 بغداد 1995، ص27-55.

(2) كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، ما بعد الحداثة المثقفون وحرب الخليج، ترجمة عابد اسماعيل ط1، دار الكنوز الأدبية بيروت 1999 ص86-98، وص 114-124، وص183، 273.

(3) أيضا ص210-215، قارن ذلك بما أورده نبيل علي من قائمة النهايات في هذا العصر في كتابه الثقافة العربية وعصر المعلومات(مصدر سابق) ص11-15.

(التاريخ المعاصر) واقتراب المستقبل منا، وتحول حديث بوبر السابق عن بؤس الأيدولوجية إلى نهايات الأيديولوجيا[1] وجميع الثوابت السابقة.

نعم بفضل الثورة المعلوماتية والتقنية، حضر المستقبل بشكل متسارع ومدهش واختصر الجهود والمسافات والأزمنة وذلك يعود على الأفراد والدول، مثلما يعود على المؤسسة والشركة والجماعة بالفرصة والاستثمار الأفضل الذي يحقق أعلى الأرباح إذ ما أحسن التعامل معه. والعكس صحيح أيضا، حين لا تجيد هذه المؤسسة، وتلك الشركة الإمساك بلحظتها التاريخية فتكون لحظئتذ أمام المواقف العملاقة، وعرابيها، وقبل أن نتحدث عن ما هية الزيغ الزماني، نقول أن العولمة (Globalization) و (Globality) و(Globalism) مفاهيم متنوعة تجتمع على العولمة والكوكبية والمعولم قد يظن البعض إنها تتبادل المواقع مع العالمية Universality، أو العلمية Scincetay، أو العلمنة Scinetific =(Scineisim) والعلمانية بمعنييها الدنيوي Secularism, Seculor، والعوام Laicism.

ممن يسكنون القرية الكونية الصغيرة (Dobl, Vilg) بل هي معنى محدد يعبر عن طبيعة التضخم الحاصل في الرأسمالية خلال تطورها، فيما بين الألفين الثاني والثالث، من مرحلة الامبريالية إلى السوبر امبريالية وهي تسخر العلم لخدمة المال والربح.

وتصطاد العقول الكفء لتعتصرها وتسخرها لمصلحتها، إن اسباغ المعايير النفعية السوبر امبريالية على حركة الزمن، جعلت أمريكا في ظل العولمة، تعطي لنفسها حق التدخل والدمقرطة[2] في العالم، لكي نقيس مقدار تأثير التغير على

---

(1) الفين توفلر: تحول السلطة: تعريب ومراجعة فتحي بن شتوان ونبيل عثمان، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والأعلان ط1 مصراته 1990 ص334-336.

(2) ألفين توفلر: حضارة الموجة الثالثة: ترجمة عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان ط1 مصراته 1990 ص334-336.

الثبات لفحص تركيبة الأفكار عن النظام والفوضى الكيوسية[1] حين تصبح كما يقول (ايليا ديغوجين؛ الحائز على جائزة نوبل للكيمياء) "تصبح كل أجزاء النظام في حالة ترجرج دائم"[2] لا يحكم ضبطها إلا (السايبورغ لبوبر) وريث سوبرمان نيتشه، أو الجندي الأمريكي المجند لإطفاء الحرائق في كل مكان من العالم حين يكون الدفع مساويا للمخاطرة لحل مشكلات الميزانية الأمريكية التي تعاني عجزا في ميزان مدفوعاتها كما يقول بول كنيدي.

هكذا لكي تنتقل الفكرة الكيوسية، من الميدان النظري إلى وضع مصنّع لا يصمد فيه إلا القوي والغني والتقني الماسك بالمفاتيح الأساسية التي يلج بها أزقة القرية الصغيرة وبيوتها.

ان البحث عن العقول المبدعة والفذة هو دأب الشركات العملاقة وهي تمسك بلحظتها الزمانية، علها تحقق قفزة ما- نية أي (مالية زمانية) تنقلها من مستوى إلى آخر.

تختصر فيه عمل عشرات السنين في لحظة زيغ زماني مذهل، ان لحظات الكشف هذه، هي منعطفات كبرى لا تحسب بمقاييس الزمن العادية. فلحظات تاريخية (مواقف) قد تلخص (قرنا من الزمان) في حساب التوزيع والربح، على وفق المنظور الاقتصادي الذي يجب أن نتعامل فيه مع الزمن الآتي، خارج القياسات التقليدية، أو الحديث عن المراحل التاريخية، التي لم تعد صالحة لتفسير حركة الأحداث، والوقائع.

وما دمنا قد اقتربنا من مفهوم الزيغ الزماني على صعيد الربح قبل السياسة نستحضر تعريف فرانك گيلش له في قوله:

---

(1) الفين وهايدي توفلر: الحرب والحرب المضادة: تعريب صلاح عبد الله، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان ط1 سوق 1995 ص370، 371.

(2) كيلش، ثورة الانفوميديا (مصدر سابق) ص82.

"كلما تحركنا إلى المستقبل كلما زاد تضاغط الوقت التكنولوجي، وهو الوقت اللازم لتطوير تكنولوجيا جديدة تفاجئ بها الآخرين من عمالقة الإنتاج فتضاغط زمن المستثمرين يجعل من سرعة التقدم التكنولوجي ليس خطيا[1] بهدف تحقيق الثراء الأكبر والأسرع.

ونحن نعلم أن الكيوسية مفهوما فلسفيا يقوم على تعادلية الحركة الخطية مع اللاخطية أولا، وتوظيف الأخيرة لصالح فحص الأولى وقدرتها على المطاولة ثانيا، فالزيغ الزماني إذن يقع على الحافة اللاخطية لحركة الزمن، اعتمادا على قاعدة نجمت عن المرحلة الرابعة من أجيال التطور المعلوماتي المعاصر، التي كشفت عن النتائج المبهرة للألياف الضوئية في عالم الاتصالات وهي تقول بضرورة الوصول إلى الكسب الشمولي فالشامل والكل أعظم قوة من مجموع مكوناته[2] المبثوثة في كل مكان من الفروع الاستثمارية على أنحاء الكرة الأرضية، وهكذا يبدو لنا الزيغ الزماني كلحظة اختيار طريق قد يقود إلى قمة الجبل أو ينحدر بك إلى الوادي مما لا مجال فيه للاختيار والتراجع، هكذا هو الحال حين تكتشف المؤسسة والشركة عقلا فذا، أو يحقق كشفا جديدا في عالم التقنية ذات الاستعمال الواسع الذي يدفع ملايين المستهلكين إلى ابتياعه، ليدخل كل بيت، عندها تحقق من الأرباح في ضربة واحدة ما يعادل رأسمال الشركة أو يزيد عن أرباح نصف قرن من الزمان أو العكس محتمل حين تفشل الشركة في عمليات الإبداع والتجديد والمطاولة والمنافسة في زمن عاصف مشحون بالمفاجآت، ما دام محسوبا على الجانب اللاخطي، أما على صعيد الأيديولوجيا المعولمة، فتجلت اللحظة التاريخية في بنية الحقبة السوبر امبريالية، منذ كتب فوكوياما نهاية التاريخ وكيف جاء الإمساك باللحظة الحضارية التي تبشر بالفوز النهائي للرأسمالية والليبرالية

(1) أيضا ص208.

(2) بيار بودريو: أسباب عملية: إعادة النظر بالفلسفة تعريب أنور مغيث، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعن ط1 سوق 1995 ص15-285.

والديمقراطية التي تركت العالم في فوضى النظام الدولي الجديد حينَ أوجبت على العقلانية الفلسفية المحايدة[1] في العالم إعادة النظر بمقولاتها المتعلقة بالإنسان والدولة والأمة والدين والأخلاق والعلم والأدب والفن..

العولمة، هي اللحظة الأمريكية التي لا يمكن التفريط فيها من أجل استكمال مشروع أمركة العالم تحت دعاوي الشراكة.

أولا: بسبب ذهاب الخطر، وسقوط الدب الروسي، فلا برابرة على الأبواب، كما احتفت الاتجاهات البراغماتية بالفوز السياسي.

مع أن الحقبة الجديدة عبرت البراغماتية نفسها إلى ما بعدها، بعد أن توقع -العديد من المفكرين- قبل حين إقصاء كل من التجربة الشيوعية والرأسمالية الامبريالية، من الحياة الإنسانية حين أرهقتا العالم خلال حقبة الحرب الباردة، ليصار إلى تجربة نظام اقتصادي جديد يكشف عن الطريق الثالث فوجدنا أنفسنا أمام قطب وحيد، يتحكم بالمفاتيح الأساسية مع مقومات مادية للعولمة التي يتحدث عنها ليل نهار، ومقومات ايديولوجية الأولى تمثلت بثلاثي المال والمعلوماتية والإعلام (سايروس، جيتس، مردوخ) والثانية ممثلة بنهاية التاريخ وصدام الحضارات وحروب المستقبل وصدمته أي (فوكوياما، هنتنغتون، توفلر) عند ذاك ارتقى (الكوسمويوليتي)[2] سفينة فضاء ليطل منها على كرتنا الأرضية، ويضع مشروع السيطرة على مداخلها ومحتوياتها، كما تسخر القدرات المادية، والأيديولوجية في الوصول إلى ضبط اللحظة الزمانية والحيلولة دون حركة عقارب الساعة الكونية خارج هذه اللحظة لتكون شاهدة على حقيقة الزيغ الزماني الذي يلف

---

(1) عرضنا ذلك مفصلا مع مصادره في بحثنا الموسوم اللاعقلانية في العولمة (المائدة الحرة) بيت الحكمة. ع37 بغداد 1999 ص8-22. ونشرناه ضمن كتابنا العرب ومنطق الازاحات.

(2) جريدة لوموند- دبلوماتيك: الجرائم الكبرى في ظل العولمة: ترجمة وإعداد نادرة سلامة مجلة المشعل ع112 لسنة 2001 ص30-34.

كل شيء هذه الأيام، التي بفضلها توفرت الأجواء الكونية للاستثمار المشروع وغير المشروع[1] للمؤسسات السوبر امبريالية التي راحت تحكم مداخل القرية الصغيرة ولم يعد معه حديث فوكوياما عن نهاية التاريخ صالحا للحسابات المستقبلية، بعد تحويل الأمم المتحدة ومجلس الأمن والوكالات التابعة لها إلى أدوات لتمرير عصر العولمة، لتكون السياسة والقوة في خدمة المال والأيديولوجيا البديلة. (التوارتية) مع ان جميع العمليات الجارية في العالم تعتمد على مافيات دولية، تجري تحت دعاوى الشرعية الدولية وحقوق الإنسان حتى مأساة اللاجئين والتلاعب بميزانيات الدول والمتاجرة بالرقيق الابيض والأعضاء البشرية، والأطفال لأغراض نفعية وغير ذلك كثير.

تلك هي ثمرة صراع الحضارات التي أفصح من خلالها بيل كلنتون عن حقيقة التوجه الأمريكي حين وجد العالم مليئا بالأفاعي السامة عام 1993 مما يوجب الاستعداد والتأهب الدائم وتنشيط حلف الشمال الأطلسي. والحقائب النووية والأسلحة الجرثومية والكيميائية وصولا إلى حروب الطقس[2] وحروب الأمراض الغامضة[3] وإن العالم محكوم بالصراع وليس الشراكة، كل ذلك من أجل اقتناص اللحظة التاريخية بكلاليب حديدة، ما دام النشاط المخابراتي قد تحول من السياسة التي كان عليها في حقبة الحرب الباردة إلى الأسواق المالية، وجنات المال، وأوساط

(1) جماعة: حروب الطقس مقال علمي مثير منشور في مجلة الفجر الجديد الاسترالية عدد أوكتوبر 1997 (NEW DOWN) مترجم إلى العربية ومنشور في مجلة الموقف الثقافي/ بغداد 1998 ع17 ص133-135.

(2) الآن كانتويل: الأيدز من يقف وراء إنتشاره مجلة الفجر الجديد الاسترالية (NEW DOWN) عدد كانون الثاني/ شباط 1998 ترجمة ناطق خلوصي، ونشر مجلة الموقف الثقافي ع17 بغداد. 1998 ص125-133.

(3) جاك دريدا: أطياف ماركس أو الاعب غامض ترجمة منذر عياش، حلب، 1995، ص28 وماتلاها.

المافيا القذرة، مع تزايد حمى تشجيع النزعة الاستهلاكية وتسطيح كل شيء تحت دواعي السرعة والتجديد والتغيير، ما دام كل شيء مشدودا بخيوط يحركها لاعب غامض[1] تفصح عن حقيقة فخ العولمة الذي نصبته هذه القوى لاصطياد الأمم والدول والأسواق والثروات، والإثراء على حساب آلام الشعوب وجراحاتها.

لهذا السبب استكملت الموارد الايديولوجية للعولمة، صورتها بدارسات توفلر عن المستقبل، حروبه وصدمته وأشكاله الاجتماعية التي تزحف إلينا زحفا، ولا يمكن الهروب منها في ظل الموجة الحضارية الثالثة.

أما الشكل الخفي للحظة التاريخية التي أعلنت نهاية التاريخ وجسدت حقيقة الزيغ الزماني، فماثل في الصهيونية وخططها الجهنيمة ضد العرب في فلسطين والعراق مدعومة من (القوى الأم) للعولمة وشعارها المألوف، (إذا لم تأكل فسوف تؤكل).

وعادت من جديد فكرة الخطر الداهم ممثلة بالعرب والمسلمين وربما الصينيين، وحل الزيغ الزماني بوصفه عاملا مضافا للزمن الساخن، توظفه المؤسسات الكبرى، حين تكتشف العقول الفذة وتسخرها لمصلحتها، وتسلب الدول النامية الجنوبية ثروتها هذه من خلال رباعية التسخير والتهجير أو التخدير والتدمير.

فالعقول الجبارة الفذة هي التي تقتنص لحظة الزمان الزائغة وتصنع المال، وتكثر الثروات وتكتشف العلاجات للأمراض الجديدة، الى جانب استكمال دائرة غسيل الأموال القذرة.

---

(1) بحث انجزناه لصالح (المائدة المستديرة) لجامعة ناصر في دورتها الحادية عشر لعام 2001.

خلاصة القول

لقد تحدث كثير من المفكرين المحايدين عن مخاطر العولمة ونظرتها الزائغة للزمان، وكشفوا عن مكامن الخطر فيها، حتى أولئك الذين يحملون الجنسية الأمريكية، خوفا على المجتمع الأمريكي نفسه من الانفجار، مثلما هو الخطر على الأخلاق والقيم والدين والأسرة والمجتمع والمحرمات، والدول والثروات، والأمة والهوية وجميع ما يتعلق بالشخصية الحضارية، التي يراد لتاريخها أن يشطب وماضيها أن يندثر، أو يشطب على المصالح المتبادلة والحوار الحضاري، ما دام القرار النهائي للقوى، المعولمة، وليس لصاحب الحق الجنوبي ومن غير مظلات كبرى تجمع الأمم والأقاليم في كيان قوى، ستقع الدول في فم الغول الذي يبتلع كل شيء تحت دوافع صدام الحضارات والزيغ الزماني والتمسك باللحظة الأمريكية، ذات المحتوى التوراتي.

حدث هذا وغيره بسبب غياب المعادل الموضوعي، الذي يكافئ اللحظة بأخرى، ولا يترك الشعوب أمام الخيار الوحيد، ولا يترك الكلمة الأولى والأخيرة لأمريكا والقوى الخفية التي معها، والمتمكنة من مفاتيح السياسة والاقتصاد والإعلام والعلم والتقنية والمال. القوى الخفية العابرة للقارات والقوميات والدول والأديان والحدود القوانين والأخلاق.

فقد يؤول زيغ الزمان إلى لحظة شيطانية تتهشم فيها الأسرة والمجتمع والعقائد والقوميات والتاريخ والحضارات، والانسان، وهو أمر ينطوي على معان خطيرة قد تهدد فكرة البيت والزواج والأسرة، وتلك هي رغبة دعاة التغيير والتبديل والتطوير والتدوير، في الثقافة والمعرفة والألبسة والأمزجة والأكلات والوجبات والإعلام والترفيه. إنها حقبة التسطيح الذي يفكك كل شيء لصالح المشروع الخفي.

ويوحد كل شيء لصالح الأشرار، لكن المشروع المعولم يحمل تناقضاته في داخله وهو أمر بحثناه مفصلا في المال الأخير للعولمة[1] بلا استئذان من فوكوياما أو هنتنغتون[2] لكي نحتفظ بتدفقنا الحضاري التاريخي الحيوي، العقلاني النقدي.

---

(1) فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر ترجمة حسين أحمد أمين(مؤسسة الاهرام للترجمة) القاهرة 1993 ص62-247.

قارنة بكتاب عبد الوهاب المسيري: نهاية التاريخ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1979 ص42-72.

(2) صاموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات: ترجمة مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث (شؤون الأوسط) بيروت 1995 ص17-88 وما تلاها.

الخاتمة:

لا يجد الباحث عن أجوبة للاسئلة التي تتداولها الألسن التنويرية وتوثقها الكراريس ويتردد صداها في قاعات الندوات والمنتديات والمؤتمرات وصولا إلى قاعات الدرس في الجامعات، إلا أن يذكر القارئ الكريم، بسؤال عمانوئيل كانط التنويري، عن الذات والعقل والحرية وهو ذات السؤال الذي يتكرر في الأزمنة والأمكنة التي يعود فيها الانسان إلى نفسه حين يصدم بواقع، متناقض مع الأفكار التي استقرت في وعيه. فالانفصال بين الوعي والحياة الانسانية يورث تأزما لا يهدأ أواره داخل الذهن المتطلع إلى اجابة مقنعة عن جوهر محنتة إلا حين تنبثق الاجابة، من معينها الفلسفي العقلاني/ النقدي الحر وإذا كانت تجربة الآخر في التنوير قد انتهت إلى عدمية فقد الانسان خلالها ثقته بنفسه وبالعلم والعقل والدين والطبيعة، فليس له إلا أن يتجاوز من جديد حدود المرئي والملموس والمسموع والمحسوس، إلى ما ورائه عساه يستكمل الإجابة على وفق إيقاع فوق مادي يعيد التوازن إلى هذا العالم الذي راح يترنح من فرط نشوته بالفوز أو خيبة الأمل حتى كاد يتلاشى، فالنتائج واحدة في عالم اليوم ما دام الإنسان قد فقد شروط حياته الفطرية والانسانية التي تحول بينه وبين ان يعيش في عالم آمن ومستقر، يقوم على حوار وتعاون ومحبة تتوحد فيه الجهود والقوى والشعوب لصالح المعذبين في الأرض، أنها عودة للمثالية الأخلاقية لا بد منها.







9789957022969

Dar Majdalawi Pub.& DIS.
Telefax: 5349497 - 5349499
P.O.Box: 1758 Code 11941
Amman - Jordan



WWW.majdalawibooks.com
E-mail: customer@majdalawibooks.com

دار مجدلاوي للنشر والتوزيع
تلفاكس : ٥٣٤٩٤٩٩ - ٥٣٤٩٤٩٧
ص.ب ١٧٥٨ الرمز ١١٩٤١
عمان – الأردن